Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

nach dem

Reformationszeitalter

bis zur Gegenwart

von

Dr. J. A. Dorner.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.
1856.

Gedruckt bei K. Fr. Hering & Comp.

Den geliebten und treuen Freunden

H. M. Chalibäus

in Kiel,

C. Herrmann, F. Ehrenfeuchter

in Göttingen

zum Zeichen

bewährter geistiger Gemeinschaft

dargebracht

von dem Verfasser.

Vorrede zur letzten Abtheilung.

Endlich ist es mir, Gott sei es gedankt, vergönnt, mit dieser letzten Abtheilung des zweiten Theils mein christologisches Werk zu schließen.

Es ist nur noch ein Wort zu sagen über die Ausdehnung dieses Werkes, sodann über seine Stellung zur dogmatischen Behandlung der Christologie.

Für die evangelische Frömmigkeit bildet den Kern die Thatsache der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus. Im Körper der christlichen Lehre hängt zwar nach Art des Lebendigen jedes Lehrglied mit dem Ganzen und allen Theilen zusammen, aber das Dogma von Christi Person ist die Mitte der Dogmen. So oft ihm daher Epoche bildende, neue Seiten seiner selbst erschließende, und dasselbe regenerirende Zeiten erscheinen, so übt es auch auf andere Dogmen einen mächtigen Impuls aus und bewährt eben darin die Kraft seiner selbst als des Mittelpunktes. Daneben sind allerdings andere Epochen, wo die christologische Produktivität verhältnißmäßig ruht und wo andere Dogmen in den Vordergrund treten. Aber die centrale Bedeutung der Christologie zeigt sich auch dann theils darin, daß die Bewegungen in anderen Dogmen unmittelbar in jener nachwirken, theils besonders in der inneren Beziehung

der Fortschritte dieser anderen Dogmen zu Fortschritten, welche gerade jedesmal für das Dogma von der Person Christi nothwendig sind und dadurch vorbereitet werden sollen. Namentlich verhält es sich so mit der Theologie und Anthropologie. Das vorliegende Werk ist von dieser Erkenntniß des Sachverhaltes ausgegangen und geleitet geblieben. Es hat versucht, die Lehre von Christi Person als die lebendige Mitte der Dogmen und ihrer Geschichte so darzustellen, daß bei den ersterwähnten Epochen auch die bedingende Impuls gebende Kraft, die es auf die anderen ausübt, zur Anschauung käme, in den anderen aber dargelegt würde, wie in ihnen eben das sich vorbereite, was jedesmal die Christologie zum Fortschritt und zur Befreiung von noch übrigen Unvollkommenheiten bedurfte. Ich darf hoffen, daß wer diesen Gesichtspunkt gut heißt und in seiner Durchführung ein unserer Theologie würdiges Werk sieht, den Umfang dieser Arbeit nachsichtig beurtheilen wird.

Statt eines besonderen dritten, exegetisch-dogmatischen Theiles, der früher, wenn auch nicht versprochen, doch von Ferne in Aussicht genommen war, rückt sich mir jetzt vielmehr die Ausarbeitung eines dogmatischen Lehrgebäudes, wenn Gott ferner Kraft und Muße verleiht, näher. Gleichwohl habe ich erstlich schon jetzt, nachdem von mir so viel kritisch geredet ist, zumal den mitarbeitenden Zeitgenossen gegenüber, welche zu beurtheilen waren, eine Art von Verpflichtung empfunden, es möglich zu machen, die Grundsätze oder den Hintergrund der christologischen Anschauung, von welcher die historisch-kritische Arbeit geleitet war, zu controliren und zu prüfen. Es war mir zweitens Bedürfniß, nach Darstellung dieser großen Geschichte, die die Kirche des Herrn so nahe angeht, und an welche so viele der größesten Männer der Kirche ein gut Theil ihrer besten Kräfte gesetzt haben, nicht den unhistorischen Schein übrig zu lassen, als ob nur Welle folgte auf Welle ohne Ziel und Fortschritt, vielmehr es ins Licht treten zu lassen, (was die auf dem Boden der

Reformation stehende Wissenschaft, aber auch nur sie zu zeigen vermag), daß auch schon ein Großes durch die Arbeit der Geschichte bis auf unsere Tage errungen ist. Schon innerhalb der geschichtlichen Darstellung selbst ist zwar stetig versucht, den Fortschritt des Dogma, sei er ein mittelbarer oder unmittelbarer, nachzuweisen, und wie dem Vorurtheil einer Zusammenhangslosigkeit der Bewegungen, so dem Wahne nach Kräften gesteuert, als ob sie statt vorwärts zu führen nur in einen Cirkel von nichts zu nichts zurücklaufen, wie jene nihilianistische Geschichtsauffassung will, welche die Auflösung des christlichen Dogma, also im Wesentlichen die Rückkehr zum vorchristlichen Stande der Dinge, wo die Menschheit ohne ihr geschichtliches Centrum war, als das Ziel der Geschichte und der Wissenschaft ansieht. Aber ich habe doch geglaubt, vornemlich die neueste Zeit, die einer so überaus erschütternden, aber auch befruchtenden gefolgt ist, und in welcher sichtlich Alles wieder dem christologischen Centrum zustrebt, so darstellen zu müssen, daß der Reinertrag der bisherigen, besonders auch der neuesten Arbeiten für die kirchliche Wissenschaft zur Anschauung käme. Es berechtigte hiezu auch der gegenwärtige Stand der Christologie, welcher unbeschadet der wichtigen noch vorhandenen Differenzen und Probleme eine erneute Zusammenstimmung unter den vornehmsten Arbeitern in weit größerem Maaße zeigt, als viele andere Dogmen.

Jenem ersten Zweck und diesem zweiten habe ich dadurch zu entsprechen gesucht, daß ich im letzten Abschnitt mehr nach dogmatischer Art eine sachliche Anordnung befolgte, die Momente der in der evangelischen Theologie erreichten Einigkeit aufzeigte, in Betreff der vornehmsten jetzt noch streitigen Fragen aber meine eigene dogmatische Ansicht, so weit es in der Kürze hier zulässig war, darlegte und begründete.*

---

* Den 29. Okt. Für die nach Vollendung des Druckes erschienene beachtenswerthe Schrift von Geß: Die Lehre von der Person

Wir stammeln an diesem Mittelpunkte der Wunder, in welchem zugleich eine ganze neue Welt, die Welt der wahren Natur, die ewig bleibende, der Idee Gottes und des Menschen entsprechende beschlossen ist. Aber nur durch Stammeln lernen wir reden. Und das Wort, das Fleisch ward, wie es Gottes höchste Rede an die Menschheit ist, will auch die immer vollkommenere Erkenntniß, die immer treuer abspiegelnde, und die immer einstimmigere Rede von Ihm wirken, ja sie als dankende Antwort der im Glauben seligen Menschheit vernehmen und annehmen.

Gerne bekenne ich meinerseits diesem Gegenstande gegenüber mich noch zu den Stammelnden zu zählen um so mehr, als mir bewußt ist, daß ich durch den Segen dieser reichen Geschichte mehr gewonnen habe als mein Wort auszusprechen vermag. Anspruchslos biete ich der Kirche dar, was mir in Treue und Freiheit evangelischer Forschung an Verständniß der Geschichte geworden ist. Was an dem Buche probehaltig oder keimfähig ist, das wolle Er behüten, der das Licht und Leben der Welt wie der Theologie ist und sein wird.

Göttingen, den 21. Juni 1856.

Dr. Dorner.

Christi entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel, Bas. 1856, muß ich das Einzelne betreffend, auf meine Abhandlung in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie 1856, 2: „Ueber die Unveränderlichkeit Gottes" verweisen. Was den Grundgedanken des Buchs von Geß anlangt, der von vielen Andern jetzt getheilt wird, so hat mich gerade die erfreuliche Schärfe seiner Durchführung bei Geß mit seinen bei ihm offen hervortretenden Consequenzen in den Bedenken, die ich gegen diesen Grundgedanken besonders am Schlusse dieses Buchs ausgesprochen, befestigen müssen. D. Vrf.

Dritte Epoche

der zweiten Periode.

Von 1580 bis 1800.

Verfall der bisherigen Form der Christologie in sich selbst und Umschlag derselben in die Form der einseitigen Subjectivität.

Erster Abschnitt

von 1580 bis 1700.

Die scholastische Zeit des Protestantismus und seine Entzweiung in sich selbst.

Erstes Kapitel.

Die lutherische Christologie.

Was der Veröffentlichung der Concordienformel folgte, war der Streit theils zwischen den Lutheranern, die sie ablehnten und denen, die sie annahmen, theils unter den Annehmenden selbst über den Sinn derselben, über welchen sich noch ihre Verfertiger selbst, Chemnitz, Selnekker, Chyträus u. A. einerseits, die Schwaben anderseits entgegengesetzt aussprachen. Aus dem zweiten Streit erwuchs der dritte zwischen den Gießenern und Tübingern.

Die Vermittlungsversuche des J. Andreä und Chemnitz erreichten, wie früher erzählt, in Betreff des eigentlichen Gegensatzes zwischen den Schwaben und Niederdeutschen keine innere Einigung, sondern nur eine Vereinigung von disharmonischen Sätzen von beiden Seiten her in einem Buch. Die Folge war

daher nicht Eintracht, sondern vielseitige Zwietracht. Nicht blos wurde die Eintrachtsformel in zahlreichen und namhaften Ländergebieten nicht angenommen oder bald wieder ihrer Geltung beraubt; sondern es zeigte sich bald, daß die streitenden Parteien ihre Lehre keineswegs an eine andre, oder an die Eintrachtsformel aufzugeben gewillt waren, vielmehr sich in der doppelten möglichen Form behaupteten, der der Ablehnung der Concordienformel oder ihrer Auslegung nach dem eigenen System. Den ersten Weg betraten die Helmstädter, in welchen sich der frühere Widerspruch der Niedersachsen gegen die schwäbische Christologie fortsetzte, welche aber bald eine bedeutende Stütze auch innerhalb der Bekennerschaft der Eintrachtsformel dadurch erhielten, daß den vordringenden, die F. C. ausschließlich für sich ausbeutenden Württembergern eine andere, dem wahren Sinn der niedersächsischen Mitarbeiter analogere Deutung entgegentrat, die als genuinen Sinn derselben dasjenige behauptete, was nachher, in der Hauptsache umfassender, die Gießener gegen die Würtemberger vertraten.

Tileman Heßhus und seine Collegen Daniel Hoffmann und Basilius Sattler verweigerten die Anerkennung der 1577 von ihnen unterschriebenen Concordienformel, weil sie nachträglich ohne ihre Zustimmung vielfach verändert sei, und beantragten eine neue und zwar synodale Verhandlung. Nicht ohne Grund fürchtete man aber davon neue Unruhen und Zerrüttungen, und so kam es nur Seitens der Kurfürsten von der Pfalz, Brandenburg und Sachsen 1583 zu einer Abordnung von T. Kirchner, N. Selnekker mit Pol. Lyser, sowie von Körner und M. Chemnitz, um zu Quedlinburg mit den braunschweigschen Abgeordneten zu verhandeln. Die Hauptforderung von Heßhus und den Seinen war: die Ubiquität nicht als absolute, sondern als limitirte oder respective festzustellen, auch einige unbequeme Reden Lutheri nicht zu gebrauchen. (Letzteres bezieht sich besonders auf Luthers Worte im großen Bekenntniß, welche noch durch die Württemberger in die F. C. hineingebracht waren). Die Anderen, nachdem sie vergeblich einige Tage über die Ubiquität disputirt hatten [1]), ohne deren Gegner

[1]) Bericht von dem Colloquio der zu Quedelburg versamleten Theo-

überzeugen zu können (wobei Chemnitz, dessen Ansicht die Helmstädter so nahe standen, sich in einer schwierigen Lage befand), constatirten nur, „daß eine Einigung unter den Kurfürsten und Fürsten, sowie den Theologen jetzt (eben nach dem Abschluß des so mühsamen Concordienwerkes!) nicht herstellbar sei, sowie daß die Braunschweiger auf ein rechtmäßiges Concil provociren, was man dahin gestellt sein lassen müsse." An ein solches war nicht zu denken; ebensowenig an Nachgiebigkeit Seitens der Helmstädter, und schon hier zeigte sich die Unmöglichkeit, was reine Lehre sei, bis in das Gebiet der feineren Bestimmungen hinein, das die F. C. betreten hatte, kirchlich festzustellen. Niemand konnte im Ernst daran denken, von der lutherischen Kirche diejenigen Länder auszuschließen, welche die F. C. nicht annahmen. Aber an dem Versuche ließ man es nicht fehlen, die Bestreitung der Christologie der F. C. als Abfall zu bezeichnen und wo möglich durch fürstliche Gewalt zu unterdrücken. Herzog Julius von Braunschweig wurde durch Herzog Ludwig von Württemberg auf Antrieb der Tübinger 1585 zum Einschreiten aufgefordert. Als dies nicht fruchtete, vereinigten sich nach Heßhusens Tod die Leipziger, Wittenberger und Jenaer Theologen 1593 zu einem Erinnerungsschreiben an Dr. Hoffmann mit Belehrungsversuchen, Friedensermahnungen und Banndrohung. Aber alles vergebens. Die Helmstädter, zumal Daniel Hoffmann, waren unermüdet und nahmen schon die untergrabende Position ein, als den genuinen (nur durch nachträgliche unerlaubte Aenderungen verdunkelten) Sinn der F. C. ihre christologische Ansicht zu bezeichnen. [2])

---

logen über dem Artikel von der Ubiquitet vnd allenthalben Gegenwärtigkeit des Leibs Christi u. s. w. im Anhang zum Abtruck etlicher Schrifften, daraus nunmehr der vorlängst gehoffte genuinus intellectus F. C. etc. erscheinet 1597. Diese Schrift ist zugleich gegen die Erfurter Apologie der F. C. gerichtet.

[2]) Mit den Reformirten wollten es die Helmstädter nicht halten, nicht einmal mit den Anhaltschen Theologen, die Anfangs noch der lutherischen Abendmahlslehre befreundet waren, aber die reale Comm. idd. bestritten. Heßhus wollte bei der hypothetischen Allgegenwart oder Multipräsenz (omnipr. respectiva) bleiben, die er stets gelehrt zu haben behauptete, der aber die veröffentlichte Ein-

Schon früher hatten dasselbe die Schwaben zu Gunsten ihrer Christologie gethan; nicht ohne Erfolg. Sie ließen unter Anderem wider die Helmstädter den „Gründlichen ausführlichen Bericht, daß die Lehre von der Majestät Christi nicht allein in heiliger göttlicher Schrift gegründet, sondern auch von Dr. Luthern und andern Theologen geführet, der christlichen F. C. einverleibet und aus Gottes Wort erhalten worden“ 1589 ausgehen [3]). Hier suchen sie die alte Brentzische Lehre als den genuinen Sinn der F. C. dadurch zu erweisen, daß sie das dem Chemnitz in ihr zugestandene „quando et quomodo voluerit“ nicht als Gegensatz gegen die absolute Omnipräsenz der Menschheit gelten lassen, sondern nur auf den modus derselben beziehen wollen.

Damit wäre die Concession an die Niederdeutschen wieder vollständig zurückgenommen, die schwäbischsächsische Concordie in einen Sieg der schwäbischen Ansicht über die sächsische verwandelt gewesen. Chemnitz (gest. 1586), Chyträus, Selnekker waren mit dieser Deutung, die sich schon bald nach 1580 verlautbarte, höchlich unzufrieden und gaben das auch in Briefen zu erkennen [4]). Sie gaben auch zu verstehen, daß ihnen gewisse Concessionen wider Willen im Concordienwerk entrissen worden waren, deren Zurücknahme ihnen aber jetzt nicht blos aus persönlichen Gründen, sondern auch um größerer Gefahren willen unthunlich erschien. So kündigte sich ein noch vorhandener, weiter verbreiteter Widerspruch gegen die schwäbische Christologie an. Zuvor ist aber noch etwas bei den vornehmsten Theologen vor dem Gießener Streite zu verweilen, welche wenn auch vergebliche Versuche machten, den vorhandenen Gegensatz zu beschwich-

trachtsformel vielfach durch ihre omnipr. absoluta widerspreche. D. Hofmann ging dazu fort, nur für das heil. Abendmahl, nicht aber die Weltregierung, die Gegenwart des Leibes Christi zu lehren. S. o. Abtruck u. s. w. S. 24 u. f.

[3]) Vergl. auch Aegid. Hunnius nothwendige Verantwortung des Concordienbuchs 1597, Widerlegung der ungegründeten Auflagen, damit Dr. D. Hoffmann in seiner Apologie u. s. w. 1597. Auch H. Mylius und Pol. Lyser schrieben wider Hoffmann.

[4]) Abtruck rc. S. 23. 24.

tigen oder zu vermitteln, bevor er im genannten Streite zum heftigen scharfen Ausdruck kam.

Der Widerspruch der älteren Helmstädter war nicht von einem tieferen religiösen oder speculativen Interesse geleitet gewesen; neben Streitlust und Selbstgefühl ist bei ihnen nur das Interesse zu verspüren, sich nicht durch dogmatische Folgerungen zu weit von dem gesunden Menschenverstande und von der Schrift-Controle zu entfernen. Auch schien ihr Widerspruch anfangs mehr vereinzelt [5]); denn es gelang einige Zeit den Württembergern, die meisten namhaften Theologen zu Mitkämpfern zu gewinnen, besonders den Leonhard Hutter und den Aegidius Hunnius (wie Chyträus und Polyc. Lyser geborene Schwaben); aber mehr um Erhaltung des Eintrachtswerkes als um völliger Zustimmung zum schwäbischen Lehrtypus willen. Denn zwar L. Hutter [6]) läßt die ganze Majestät, Kraft, Macht und Glorie Gottes seit dem Momente der Empfängniß, kraft der unio hypostatica der menschlichen Natur zu eigen geworden sein und nur die Manifestation dieser Eigenschaften ward nach ihm unter die Knechtsgestalt verhüllt, Christi Menschheit sei nie abwesend von den Creaturen, bei welchen der Logos gegenwärtig ist, das wäre *Διάστασις* der Naturen; aber doch spricht auch er von einem theilweisen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften (Controv. 326); sagt nur: im st. exin. caro personaliter fuit ubique, was sich von selbst versteht, wenn die persona Verbi Person der Menschheit war, und läßt die Thätigkeit des Logos sich beschränken, den Logos ruhen in Beziehung auf das Fleisch, damit es sterben könnte (Controv. 332); die Entäußerung bezieht er auf die Niedrigkeit des Standes Christi zwischen Geburt und Auferstehung. Er schreibt ihm alle wesentlichen menschlichen Eigenschaften, ja auch die Schwachheiten zu, die als Strafe der Sünde anzusehen sind, wie nicht minder das allmälige Wachsthum. Hunnius aber bildet zwar besonders eifrig die Lehre aus, daß Christi Mensch-

---

[5]) Wiewohl Hoffmann manche Männer selbst in Württemberg bekannt sind, die gegen Andreä stehen.

[6]) Loci theologici 1609.; Controversiae duae Theol. Viteb. 1610 p. 213 – 383.

heit in den ewigen und illocalen Logos eingerückt sei; daß sie schon vom ersten Moment der unio an zum Besitz der ganzen göttlichen Majestät gelangte, und lehrt auch auf seine Weise eine doppelte simultane Daseinsweise der Menschheit, die im Wort und die im Ort (ἐν λόγῳ und in loco). Aber er setzt der ersteren Grenzen für den Stand der Erniedrigung, um die Wahrheit des Seins und Werdens der irdischen Menschheit nicht durch eine hinter ihr stehende höhere schon vergottete Menschheit durchbrechen zu lassen. In dem Logos ist ihm die Menschheit der Person nach, indem die Person des Wortes auch zur Person dieses Menschen geworden ist; aber dieses Sein im Logos ist wie das Sein des Logos selbst erhaben über Welt, Räumlichkeit und Trennung durch Raum; sie ist ein rein immanentes Verhältniß des Logos zur menschlichen Natur Christi, hat auf Welt und Weltregierung noch keine Beziehung. Nach dieser ersten Daseinsweise ist der Logos in der Menschheit persönlich mit der ganzen Fülle seines Wesens, nicht aber außer ihr, wozu ja Raum gehören würde, und die Menschheit in ihm (praesentia intima), nicht außer ihm; aber im Stand der Niedrigkeit ist die Menschheit nicht (actuell) bei allen Creaturen, regiert nicht die Welt, weiß nicht alles, sondern die omnipraesentia extima, omniscientia, omnipotentia kommt ihr erst zu seit der Erhöhung [7]). Gesetzt, die Menschwerdung wäre geschehen vor der Welt-

[7]) Libelli IV. de persona Christi ejusque ad dextram dei sedentis divina majestate. Francof. 1595, verf. Marburg 1585. S. 83: q. adhuc ergo censes carnem Christi una cum λόγῳ etiam in utero matris, in cruce, in sepulcro existentem ubique fuisse, cum λόγον nullibi extra eam esse contendas? Antwort: alia nunc est ejus majestatis ratio quam fuit in statu humiliationis. Siquidem λόγος tum quidem sibi naturam assumtam arcano quodam tacitoque modo unitissime praesentem extra locum habuit, sed non habuit eam ceteris in orbe creaturis praesentem (quibus gubernandis tum humana natura nondum adhibebatur), sed extra creaturas omnes intra perfectissimae personae suae complexum intimum praesentissime junctam sibi habuit. Jam autem in statu gloriae λόγος non sibi tantum habet illam praesentem personaliter: sed eandem quoque creaturis ratione gubernationis praesentem sistit, quatenus λόγος per exaltatam humanitatem omnia gubernat.

schöpfung, ehe irgend ein Raum war, so würde offenbar der Logos nirgendwo außerhalb der Menschheit gewesen sein. Eben so wenig aber hat der Raum, da er nun ist, der Logos aber allgegenwärtig in ihm lebt, eine trennende Bedeutung für Christi Person; sondern der Logos hat sich die Menschheit innigst gegenwärtig, wo immer er auch ist, wenn gleich sie auf Erden noch nicht allenthalben bei der Creatur ist, vielmehr räumlich an Einem Ort, aber theilhabend an der Person des Logos, die überall ist. Hunnius braucht, um anschaulich zu machen, wie sich der Besitz der göttlichen Eigenschaften Seitens der menschlichen Natur wohl mit dem Mangel der Allwissenheit und Allmacht im Stand der Niedrigkeit reime, folgende Beispiele: Der Logos hat seine eigene Weisheit nicht immer in der Menschheit gebraucht, sondern rücksichtlich ihrer den Gebrauch zu Zeiten zurückgezogen. Dennoch hat die Menschheit die Weisheit. So hat auch ein neugeborenes Kind an sich (actu primo) eine vernünftige Seele, wiewohl es noch nichts versteht; wenn es nun aber erkennen lernt, so gewinnt es damit nicht eine neue Seele, sondern es offenbart sich nur was zuvor latent war. Und ein Philosoph behält seine Erkenntniß im Schlaf auch ohne actuelle Betrachtung. Wenn ferner in der Ohnmacht die Seele nichts im Körper wirkt, sondern rücksichtlich des Leibes ihre Actualität gleichsam ausleert, ohne daß deshalb eine Trennung der Seele vom Leibe Statt findet, so ist auch in Christi Menschheit Allmacht ohne Actualität denkbar, und selbst in Christi Tod keine Trennung des Logos von der Menschheit, noch eine Vernichtung der mitgetheilten Allmacht anzunehmen, sondern nur rücksichtlich der Menschheit eine Ausleerung (Zurückziehung, Ruhe) der in sich unveränderlichen Allmacht des Logos. Zwar die natürliche Einheit zwischen Seele und Leib löste sich im Tode, aber die unio personalis blieb unverletzt. Christus wäre unsterblich gewesen als Sündloser und kraft der unio, aber unserthalben begab er sich dieses Rechtes und wurde sterblich [8]). Die latente Potenz der Unsterblichkeit, Allmacht, Allwissenheit ist also als

---

[8]) S. 70. 73. 74. 251.

Besitz Christi von der Unio her zu setzen, aber keineswegs ein verhüllter Gebrauch dieser Eigenschaften, sofern er dem Stand der Niedrigkeit entgegen wäre.

Mit all diesem weicht Hunnius von der Lehre der Württemberger (von welcher J. Andreä während der Unterhandlungen theilweis abgelassen hatte) wie von Luthers großem Bekenntniß wesentlich ab, und schließt sich dem Chemnitz, sowie Luthers Sätzen vor dem Streit mit den Schweizern an [9]). Während die Württemberger aus der unio personalis den Satz ableiten, wo der Logos ist, da muß auch die Menschheit sein; er ist aber allgegenwärtig bei den Creaturen, also auch die Menschheit: so folgert dagegen Hunnius aus der unio personalis zunächst nur den ruhenden Besitz der göttlichen Eigenschaften, macht aber den Antheil an ihrer Actualität von dem Maße abhängig, in welchem der Stand der Niedrigkeit ihn zuläßt. Erst in seiner Lehre vom Stand der Erhöhung trifft er wieder mit den Württembergern zusammen.

Wenn Hunnius die Menschheit zunächst nur der zu ihr gehörigen Person (des Logos) nach erhaben über Raum und Zeit setzt, so ist damit noch nichts gesagt, was nicht auch die Reformirten zugeben könnten. Denn diese weigern sich nicht, der Person, die ja Person des Logos ist, alle göttlichen Prädikate zuzulegen. Und da Hunnius die ganze Lehre von der Comm. idd. (ähnlich wie Chemnitz, aber nicht Brentz) sorgfältigst so formirt, daß er unter dem Antheil der Menschheit an den göttlichen Prädicaten nicht ein Zueigenwerden dieser Eigenschaften für die Menschheit als ihr Subjectum versteht, so können die Reformirten um so mehr mit ihm eins sein. Mit jener negativen Raumfreyheit der Menschheit, sofern sie im Logos ist, war aber auch für die positive Raumfreyheit, auf welche es doch für die lutherische Abendmahlslehre ankam, noch nichts gewonnen. Wenn bei

---

[9]) Welche (was Thomasius Christi Person u. Werk 1855. II, 290—446 gänzlich übersieht) für Luthers Lehre von der Mittheilung des verklärten Leibes u. Blutes Christi im h. Abendmahl völlig dasselbe, ja Besseres leisten können, als seine spätern Sätze, mit welchen, wie auch Thomasius zugeben muß, die Wirklichkeit der Menschheit nicht besteht.

der Betrachtung der Allgegenwart Christi von allem Raum abzusehen ist, wie soll Christus an vielen oder allen Orten zugleich sein? Muß da nicht seine Menschheit unendlich ausgedehnt sein? Er antwortet: [10]) Gott ist an allen Orten gegenwärtig, aber in unräumlicher Gegenwart, wie unzeitlich. Die Menschheit ist aufgenommen in diese Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit: so kann auch ihre Gegenwart im Raum unräumlich und unzeitlich sein, wenn der Logos ihr diese Gegenwart im Raum bei allen Creaturen, die er stets hat, oder die positive Raumfreyheit verleiht, durch welche für ihn das Universum wie ein Stäublein ist, das er umfaßt, und die endlose Zeit wie ein Punkt, und das geschieht im Stand der Erhöhung. — Aber neben ihrem ortlosen Sein im Worte hatte die Menschheit Christi doch ein Sein an Einem Orte, ja sie hat auch nach Hunnius noch jetzt ein Ubi, und ist zwar in keiner Art von außen eingeengt, aber in sich local und begrenzt, ein Quantum. Wie kann nun eine und dieselbe Menschheit nach einer Seite unräumlich, ja raumfrei, nach der andern räumlich, in sich begrenzt sein? führt das nicht doch zu einer doppelten simultanen Menschheit? Was half es, für den Stand der Erniedrigung diese Doppelheit abweisen zu wollen, wie Chemnitz und die Helmstädter, für den Stand der Erhöhung aber sie ohne Weiteres stehen zu lassen? Da erscheinen doch sowohl die Schwaben consequenter (die spätern Tübinger) die wenigstens eine Identität in dieser Doppelheit festhalten für beide Stände, als auch die Helmstädter, wenn sie mit Heßhus sagen: trennt der Mangel der Allgegenwart im Stand der Niedrigkeit die Einheit der Person nicht, so trennt er sie auch nicht im Stande der Erhöhung.

Diese Schwierigkeit hat nun Philipp Nicolai in vielen Schriften behandelt[11]), freilich nicht mit dem Erfolg, um dem

---

[10]) S. 87. 88.

[11]) Ph. Nicolai Grundfeste des streitigen Artikels von der Gegenwart Jesu Christi nach beiden Naturen im Himmel und auf Erden. 1604. Vgl. Thomasius Christi Person und Werk II. S. 451–472 und S. 502—506. Eine lichtvolle Darlegung seiner Ansicht, nebst eingeflochtener Erwähnung seiner vielfachen Schrif-

Streite zwischen den Tübingern und Gießenern vorzubeugen. Es lohnt, bei ihm etwas zu verweilen. Nicolai's religiöser und speculativer Geist läßt es sich vor Allem angelegen sein, die lutherische Christologie von dem Schein des schlechthin Singulären und Absonderlichen zu befreien, vielmehr sie aus der Mitte einer in sich zusammenhängenden und befreundet ansprechenden Weltanschauung zu betrachten. Diese ganze, an Brentz und das schwäbische Syngramma sich anschließende Weltbetrachtung ist zwar sichtlich aus christologischer Anschauung her entworfen, aber dient dem Streben, die Selbstbegründung der erkannten christologischen Grundwahrheit sich dadurch vollziehen zu lassen, daß diese eine geschlossene und ganze Weltbetrachtung aus sich hervorzubringen sucht.

Er geht davon aus, daß die Welt überhaupt in dem ewigen, unräumlichen Wesen Gottes gründe, daß Gott alle Creaturen in ihm selbst umschreibe, erhalte, beherrsche, und gleichsam der Ort für sie sei. Er schaue sie alle in sich, und regiere sie in sich nach seiner Fürsichtigkeit (πρόνοια) in ewig geeintem Erkennen und Wollen, er sei bei ihnen allenthalben, allgegenwärtig, indem er überall und ganz in sich und bei sich sei. Wo er ist, ist er ungetheilt ganz; wo er ganz ist, hat er, nicht ausser sich, sondern in sich, in dem ewigen Licht seiner Gedanken und seiner Liebe die Welt. In ihm leben, weben und sind wir. Er erkennt die Welt in sich und durch sich. Die Höhe, Tiefe, Breite, Länge der Welt, ihre Räume, Masse, Gewicht und Zahl umschreibet Gott, ohne daß sie sein Wesen ausdehnen kann: vielmehr „Himmel und Erden samt allen Völkern so drin sind, scheinen für seinen Augen wie ein Tröpflein Wasser, wie ein Scherflein in der Waage, wie ein Stäublin und wie ein nich-

---

ten über diesen Gegenstand, die leider durch bittere Polemik den edeln Kern entstellen, ist in der Schutzschrift für die holl. Lutheraner an die Staaten Hollands: Verantwortung der Evangelischen Kirchen in Hollandt wider die Lästerung Petri Plancii calvinistischen Predigers zu Amsterdam und seiner Consorten. Hamb. 1602 enthalten.

tiges Nicht. Nicht so, daß er das große Gebäu Himmels und Erden samt den materialischen Dingen, so drinnen sind, ihrer räumlichen Eigenschaften beraube und sie in ein Stäublin zerdrücke, sondern daß er trotz ihrer leiblichen Größe alle ohn einige Mühe im verborgenen Licht seiner göttlichen Regierung wie ein Stäublin vor sich gegenwärtig sehe, sie alle gegenwärtig wie ein Pünktlein umschreibe und in seiner Hand habe". Gottes Unendlichkeit und Unermeßlichkeit habe mit der Frau Mathesis nichts zu thun, sie sei ganz andrer Art; und wer von jener einen Begriff gewonnen, dem sei es nicht mehr schwer, das zu glauben, worauf es für die lutherische Christologie ankomme.

Wäre Gott im mathematischen Sinne unendlich, d. h. im physischen, leiblichen, so könnte er nur so in einem Wesen sein, daß ein Theil Gottes in diesem Wesen, der andere Theil ausser demselben wäre; aber unmöglich wäre es, daß Gott ganz in einem endlichen Wesen wäre. Auch das sei zuzugeben, daß kein Leib eine räumliche oder leibliche Allenthalbenheit haben könne. Aber das sei auch nicht die Meinung der lutherischen Lehre: sie abstrahire in ihrer Christologie von solcher räumlichen oder leiblichen Allenthalbenheit des Fleisches (d. i. der Menschheit) Christi, wie von einer mathematischen Unendlichkeit des Christo ganz und persönlich inwohnenden Gottes. Statt dieser falschen, kindischen, Gott theilenden Vorstellung von seiner Unermeßlichkeit sei vielmehr dazu überzugehen, daß Gottes Wesen unendlich in sich selbst sei durch den Inhalt seines Wesens. „Gott ist mit nichten räumlicher Weise eines unendlichen und unmeßlichen Wesens, sondern ist nach seiner Substanz unendlich und unmeßlich, wie von einer Tugend, als von der Liebe, von der Weisheit, von der Macht, oder von der Gerechtigkeit kann gesagt werden, daß sie unendlich, unerschöpflich, unmeßlich und unbegreiflich sei, nachdemmal Gottes Wesen nicht ist in adjectivo leutselig, weise, heilig, allmächtig, gütig und gerecht, sondern ist wesentlich die Liebe selber, die Weisheit selbst, die Allmacht selbst, die Heiligkeit selbst, die Güte selbst und die Gerechtigkeit selbst." [12]) Er sucht also die Un-

---

[12]) Wider Plancium. S. 416.

endlichkeit Gottes vielmehr intensiv als extensiv zu fassen, und gewinnt dadurch das Recht, zu sagen, daß ein Mensch, in dem Gott wohnen will, nicht zu eng und zu klein sei für das ganze intensive Wesen Gottes, vor Allem für die Liebe, den Umring aller andern göttlichen Tugenden; und daß die Menschheit, die so Gott in sich aufgenommen, nicht leiblich ins Unendliche brauche ausgedehnt zu werden. Entfernt man nur die groben mathematischen Gedanken, die nachweislich auf Gott nicht anwendbar sind, so wird erkannt, daß Gott trotz seiner Unendlichkeit in einem endlichen Wesen wohnen kann. Vor Allem sagt er mit St. Bernhard anima quae ad imaginem ejus est creata, ejus capax est (S. 436). Gottes Gegenwart und gegenwärtige Regierung umfaßt zwar Alles und ist eine: aber sie ist auch verschieden für verschiedene Theile des Universums, deren Begriff und Wesen gerade durch die Verschiedenheit seiner Gegenwart gebildet wird. Es sind drei Gebiete zu unterscheiden nicht örtlich, sondern sachlich. Einmal dieses sichtbare Gebäude der Welt, wo Gott nach seiner allmächtigen Kraft gegenwärtig ist, zweitens der Himmel. Der äußere Himmel gehört zur Welt; aber der eigentliche Himmel ist der Ort, wo Gott mit seiner Gnade gegenwärtig ist. Er theilt sich in den Himmel der Kirche, in welchem Gott durch Wort und Sacrament für den Glauben gegenwärtig ist, und in den Himmel der Verklärten und Engel, der für das Schauen ist. Das dritte Gebiet ist die Stätte der Offenbarung des göttlichen Zornes, der zürnenden Liebe, oder die Hölle. Diese drei Gebiete sind aber nicht etwa räumlich von einander verschieden und entlegen, nicht der Raum trennt oder constituirt sie, sondern einzig die Verschiedenheit der Offenbarung oder Gegenwart Gottes. Sie sind objektiv reale Gebiete, aber zugleich Stufen, in welche ohne Reise das Subjekt unmittelbar aus der vorherigen eintritt, wenn es dafür geeignet ist. Wie der Embryo in der Welt ist und es doch nicht weiß, so lange der enge Leib der Mutter sein Raum ist, aber mit der Geburt plötzlich in die Welt blickt, die doch auch wieder beengend ist durch ihre physischen Gesetze, so betreten wir eine neue Welt ohne Raumveränderung im Glauben; wir stehen im Glauben schon

im Himmel, wie dort der Embryo schon in der Welt war, aber nicht schauend. Wir werden von Wort und Sacrament als dem Mutterleibe des Himmelreiches ausgetragen, bis wir im Tode geboren werden in den Himmel des Schauens. Auch dazu wird es keiner Reise bedürfen, sondern nur des Aufschlagens der Augen. Umgekehrt in dem Ungläubigen fängt schon jetzt die Hölle zu brennen an, und sein Tod ist nur ein volles Erwachen und Erfahren dessen, was verhüllt schon zuvor da war, ja worin er schon zu stehen angefangen hatte. Gottes Gegenwart hat also Welt, Himmel, Hölle in sich und unter sich.

Innerhalb des zweiten Gebietes, des Himmels, ist aber wieder Gottes Gegenwart nicht überall nur dieselbe. Eine andere ist Gottes Gegenwart in Christus, eine andere in den Christen. Dennoch kann die pneumatische Gegenwart Gottes in den Gläubigen eine erläuternde Analogie bilden für die persönliche Gegenwart, die Gott nur in Christus hat, und für deren Folgen. Denn auch in den Christen, wie in Christo, wirkt Gottes Gegenwart wunderbare Geheimnisse, eine Theilhaftigkeit der menschlichen Natur an der Gottheit. Wie die göttliche Natur die menschliche in Christus annahm und sich zu eigen machte, so findet auch in der unio pneumatica eine ἰδιοποιΐα des Menschlichen Seitens Gottes statt, so wenn Christus als sich geschehen betrachtet, was den Seinigen geschieht; oder wenn der h. Geist uns vertritt mit unaussprechlichem Seufzen, oder wenn Christus unsre Sünde, aber auch unsre Buße und unsern Glauben als sein eigen, seinem Leibe zugehörig ansieht kraft der Liebe. — Zu der Theilnahme an dem Unsrigen kam sodann bei Christo das Theilgeben an dem Seinigen. Auch hier findet eine Aehnlichkeit statt zwischen Christi Menschheit und uns; eine wunderbare pneumatische μεταποιΐα unserer Schwachheit erfahren wir, wie seine Menschheit. Und auch für das dritte genus der Communic. idd. läßt sich eine Analogie nachweisen im Gebiet der pneumatischen Unio, indem der Wandel des Christen im Geist auch ein Zusammenwirken der Gottheit mit unsrer Menschheit ist. Diese Analogie kann richtig erwogen die unio Gottes und des Menschen in Christo nicht mehr als ein fremdartiges Wunder erscheinen lassen; kann zeigen, daß der luthe=

rische Gedanke der Christologie tieferen religiösen Gehalt hat; aber auch die Anerkennung des Unterschiedes der unio in Christo von der unio in uns empfehlen. Denn wir alle verdanken unsere pneumatische unio, wie wir wohl wissen, nur Christo, er selbst keinem Andern. Da er so der ursprüngliche Ort der vollkommnen unio ist, ja unsre unio bewirkt, so muß auch gesagt werden, daß Gott in ihm auf einzige, nemlich persönliche Weise ist. Das soll nach Nicolai der Ausdruck besagen: der Logos sei non extra carnem Christi, sondern in carne. Die Meinung davon könne nicht sein, daß der Logos nur die Menschheit Jesu gegenwärtig habe, aber in der übrigen Creatur überhaupt nicht sei; sondern blos, daß er persönlich nur in Jesu Menschheit sei, und sonst nirgends; auch in Jesu Menschheit aber nicht räumlich, sondern illocal oder so, daß nur die Einzigkeit des immanenten Verhältnisses zwischen dem Logos und der Menschheit mit der personalis unio bezeichnet sein soll. [13])

Diese Einzigkeit kann nicht darin bestehn, daß der Logos in Christo eine sonderliche Beschaffenheit an ihm selbst hätte, die er anderwärts nicht hat. Denn der Logos ist in sich einfach und sich selbst gleich, überall umfaßt er in sich die Welt, im Lichte seiner Ewigkeit, denn ihre Gründe wie ihr Bestehen und ihre Vielheit ruhen in seiner allmächtigen Liebe, so daß er sich anschauend auch sie, oder sie in sich erkennt und gegenwärtig hat. Mithin muß Christi Einzigkeit sich darstellen in seiner Menschheit. Die personalis unio muß eine einzigartige Beziehung dieser zu dem allgegenwärtigen Logos aussagen, eine solche, kraft deren er persönlich nur in ihr ist, obwohl er allem gegenwärtig ist und alles ihm. Diese Einzigkeit seiner Menschheit kann sich auch nicht beziehen auf seinen Leib als ein ausgedehntes, endliches, räumliches Wesen, was er in alle Ewigkeit bleibt, weßhalb dieser Leib nie kann räumlich und leiblich allgegenwärtig

---

[13]) A. a. O. S. 429. Ganz ist er in einem jeglichen, sofern er in ihme wohnet und kann nach seinem Wesen nicht getheilt werden, und ganz ist er ausser einem jeglichen, sofern er mit derselben keinem ein Suppositum oder eine Person ist.

werden. Aber da der mit Jesu Menschheit persönlich vereinigte Logos, der nach seiner (intensiven) Unendlichkeit wohl Raum hat in dem Fleisch Christi, in dem Lichte seiner innern Unendlichkeit die Welt real gegenwärtig hat und als ihr Herz dasteht: so hat auch die Menschheit Jesu, im Logos die Welt schauend und habend, an des Logos Wissen Theil und macht sich die Welt durch ihn gleichfalls gegenwärtig. In diesem Sinn ist sie bei allen Creaturen und nimmt Theil an ihrer Regierung, aber nicht durch räumliche Ausdehnung und Allgegenwärtigkeit, die auch nicht einmal der Logos hat. Als Analogie dient ihm, daß schon unsre Seele im innern Licht ihrer Gedanken eine Welt, ja Welten tragen und in entlegenen Welttheilen im Geiste sein kann. Freilich so, daß wir nicht das wahre Bild derselben oder ihre Wahrheit haben, auch wenn wir leiblich da gewesen sind. Aber Christi Seele hat schon in sich selbst ein wahres und weit klareres Bild von der Welt, wie sie ist, sie ist ihm als solche wie sie ist gegenwärtig. Kraft der unio personalis vollends schaut sie in das verborgene Licht der göttlichen Fürsichtigkeit, die die Welt in sich hält und real umspannt, und da hat Christus nicht blos Schatten der Dinge, sondern sie selbst in ihrem ewigen Grunde vor sich und hat sie gegenwärtig in ihrer Realität: ja er ist ihnen, sofern sie real in demselbigen Logos gründen, real gegenwärtig, aber in sich, nicht leiblich, sondern illocal und geistig.

Es ist wohl richtig, daß so Nicolai für die Gegenwart Christi bei allen Creaturen von dem Leibe abstrahirt und auf die Seele, ihre Theilnahme an der Allwissenheit des Logos (von Mutterleibe an) zurückgeht, was um so mehr Beachtung verdient, als jetzt so selten von der Seele Christi die Rede war. Jedoch will er, wie wir sehen, deßhalb die Gegenwart Christi nach seiner Menschheit (Seele) bei allen Creaturen nicht in das blose Alleswissen verlegen; sondern in Gott selbst ist ihm, unbeschadet des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf, Wissen und Sein Eins, indem Gott sein Wissen von der Welt aus seinem Sichwissen hat und die Welt real in sich, ihrem Grunde, umschlossen hält. Und indem Christi Seele Theil hat an diesem höchsten Wissen, in sich schauend die Welt, d. h. in dem Lichte des in ihr persönlich woh-

nenden Logos, der die Welt als ihr Realgrund oder nach ihren ewigen illocalen Gründen in sich selbst trägt: so ist nicht blos die Welt gegenwärtig vor ihr, sondern auch sie selbst ist der Welt, — sofern diese im Logos ruht, lebt und webt, dem mit ihr persönlich geeinten — (d. h. der Welt sub specie aeternitatis) gegenwärtig.[14]) Aber Raum und Zeit sind da als etwas behandelt, was für die Welt, sofern sie in Gott ist, nicht sei, d. h. als etwas nur Subjectives; oder, wenn Raum und Zeit als etwas die wirkliche Welt mit Constituirendes gedacht sind,[15]) so bezieht sich das Wissen der Menschheit Christi von der Welt und ihre Gegenwart bei ihr nicht auf die wirkliche Welt, sondern nur auf die ideale, geschichtslose, wie sie Eigenthum des Platonismus und des platonisirenden Mittelalters war, die aber gleichwohl als Eines mit dieser wirklichen dargestellt wird. Jedenfalls ist die Welt also dem Nicolai noch zu wenig zur Selbstständigkeit aus Gott hervorgetreten; zu sehr noch im Umkreis seines ewigen Wesens gehalten und hat daher etwas Doketisches an sich, — ja diese Auffassung, wenn sie von einem mystischen Geiste verfolgt wird, neigt zum Pantheismus. Nach dieser Seite ist zu sagen: Der christologische Doketismus hat in Nicolai auch einen kosmischen Doketismus aus sich hervorgeboren und damit zeigt diese ganze Denkweise noch ihre Zusammenhänge mit dem Mittelalter. Außerdem aber ist durch die schroffe Trennung der Räumlichkeit von dem illocalen Sein Christi im Logos für die Gegenwart des Leibes Christi im h. Abendmahl nicht blos nichts gewonnen — obwohl Nicolai es meint, — sondern diese ist gerade unmöglich gemacht, denn eine räumliche, leibliche Allenthalbenheit soll ja Christi Leib nicht haben können, sondern stets eine endliche, begrenzte Größe bleiben, die Allgegenwart aber sich nur auf die Seele Christi beziehen. Seine Lehre von dem allerwärts uns innerlich nahen Himmel, der gleichsam überall hinter dem Vorhang der Räumlichkeit und Leiblichkeit gegenwärtig ist, kann zwar für Christi Nähe auch nach seiner Menschheit bürgen; aber da er

---

[14]) S. 412.

[15]) Wie z. B. S. 439.

oft wiederholt, daß „Christi Fleisch leiblich und sichtbar nirgends als im Himmel sei," so kann er keine leibliche Gegenwart des Fleisches Christi auf Erden im Raume lehren, sondern nur ein Hervortreten des Himmels der Kirche und mit ihm Christi für den Glauben also die Seelen der Menschen analog dem, daß die Welt für Christi Seele gegenwärtig ist: was zur Manducatio oralis nicht stimmt, sondern nur mit der Manducatio fidei. So ist nicht zu verwundern, daß Nicolai's an sich so gemüthreiche und geistvolle Ausführung doch keine bleibenden Spuren in der Lehrbildung jener Zeit zurückließ [16]).

Ueberblickt man die Hauptwerke der Generation nach der F. C., so sieht man eine Zeitlang den schwäbischen Typus und zwar in scholastischer Form das Uebergewicht gewinnen, aber doch findet mehr oder minder unbewußt eine vielfache Abweichung von ihm statt. Namentlich waltet noch manchfache Unsicherheit: ob der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften im Stand der Erniedrigung fehlte oder nur verhüllt war wie der Besitz; sodann, ob die Einheit

[16]) Hafenreffer Loci theolog. 1603 hat wenig Eigenthümliches. Er unterscheidet zwischen Besitz und Gebrauch, läßt nach Christi liberum arbitrium auch auf Erden letzteren zu, befleißigt sich aber, die Lehre von der Comm. idd. klar zu ordnen. Die Arten derselben bilden ihm folgenden Fortschritt: 1. Aneignung der menschlichen Natur mit ihren Prädikaten durch den Sohn Gottes. 2. Mittheilung göttlicher Prädikate an die Menschheit. 3. Gemeinsamkeit der Thätigkeit. Nur macht er bemerklich, daß dazu noch diejenige Art komme, wornach von der ganzen Person die Eigenschaften beider Naturen ausgesagt werden (S. 350 ff.), was freilich nicht sowohl eine neue Art, als eine Aussage über die Folgen der andern Arten ist. Daher hat die Tübinger Viertheilung der Arten wenig Beifall gefunden; sie selbst haben auch diese vierte nur bald als Einleitung, wie Hafenreffer, bald als Folge der andern Arten behandelt. — Hafenreffer handelt I. de persona Christi 1. de un. person. 2. de Comm. idd. 3. de Statuum carnis Chr. diversitate. II. de officio Chr. (triplici). Auffallend ist, daß er S. 307 sagt: es sei unus verus et singularis homo vom Logos angenommen worden, der seiner Natur nach wohl hätte können propria personalitate subsistere, aber personalitate ipsius suspensa et impeditâ sei er indissolubiliter in ipsius filii Dei hypostasin aufgenommen, wodurch er perfectior sei.

und Sichselbstgleichheit der Person ohne diesen stetigen Gebrauch der göttlichen Eigenschaften besteht, und wenn das, ob und in welchem Umfang dieser Gebrauch dem erhöheten Herrn zuzuschreiben sei? Die hiemit zusammenhängenden in der F. C. nur verhüllten, ja zusammengesprochenen Gegensätze brachen daher in der zweiten Generation nach der F. C. wieder in helle Flammen aus. Das geschah in dem Streite zwischen den Giessenern und Tübingern [17]), der die Frage so formulirte: Ob Christus auch im Status exinanitionis nach seiner Menschheit allen Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und das ganze Universum selbst am Kreuz und während seines Todes regiert habe?

Die Giessener suchen das Uebergewicht der schwäbischen Christologie dadurch zu brechen, daß sie die Chemnitz'sche Seite der F. C. wieder hervorkehren und die Helmstädtische Richtung consequenter verfolgen. Hatten die Tübinger hinter der irdischen werdenden Menschheit gleichzeitig eine fertige höhere und actuale mit Brentz und dem späteren Luther angenommen, so wollen die Giessener diesen simultanen Dualismus nicht, der die Einheit der Gottmenschheit zerstört, ja die empirische Menschheit Christi außerhalb der unio läßt, und nehmen dafür in strengerer Durch-

---

[17]) Den 17. Nov. 1616 hatte Balth. Mentzer in Giessen, ein Freund von Aeg. Hunnius, Hafenreffern seine von der schwäb. Christologie abweichende Lehre vorgelegt; am 10. Sept. 1618 abermals um Erklärung Seitens der Tübinger gebeten. Die Antwort erfolgte den 1. Sept. 1619. Nach Hafenreffers Tod war Th. Thumm Hauptvertreter der Tübinger; seine Genossen Luc. Osiander, Melchior Nicolai. B. Mentzern schloß sich Feuerborn und Joh. Winckelmann in Giessen an. Die Hauptschriften der Tübinger sind: Von Thummius Majestas J. Chr. *θεανθρώπου* 1621. Die Acta Mentzeriana und *Ταπεινωσιγραφία* sacra h. e. Repetitio sanae et orthod. doctr. de humiliat. Chr. 1623. Von Nicolai die Consideratio theologica &c. 1622. — Seitens der Giessener ist zu nennen: Sciagraphia de div. Jesu Christo juxta humanit. communicatae majestatis — usurpatione von J. Feuerborn 1621 und dessen *Κενωσιγραφία* 1627; von Mentzer: die Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes L. Osiandri, M. Nicolai et Theod. Thummii 1624. Dazu kommt noch die sächsische Decisio 1624.

führung zwei Stadien oder Stände an, in deren erstem die Entäußerung waltet, wie im zweiten die ihrem Begriff entsprechende absolut actuale Gottmenschheit. Zu Stande kommt die Entäußerung durch die Zurückziehung (retractio) oder die Ruhe (quiescere) des Logos in Beziehung auf die Actualität in und mit der Menschheit (κένωσις τῆς χρήσεως), also dadurch, daß der Logos die Actualität, welche er nach seinem Wesen für sich stets hat und übt, der Erlösung wegen nicht sofort auch der Menschheit mittheilt, sondern sie für sich allein übt, während er die Menschheit auf so lange sich rein nach dem Gesetz ihres Wesens entwickeln und bethätigen läßt, obwohl sie in den Besitz der göttlichen Prädicate (actu primo) durch den Act der unio gesetzt war, auch dann und wann schon auf Erden der Logos durch sie hindurch wirkte (actu secundo) und ihr seine actuale Majestät in einzelnen Strahlen mittheilte. Hiemit war nun freilich an Stelle der doppelten gleichzeitigen Menschheit ein anderer Dualismus getreten, nemlich der zwischen dem Logos und zwischen der Menschheit, deren Actualität für gewöhnlich als nur menschlich und nicht zugleich als Actualität des Logos gedacht war; davon zu schweigen, daß die absolut fertige Gottmenschheit der schwäbischen Christologie auch bei den Giessenern in den gewöhnlichen Verlauf des empirischen Lebens Jesu wie gespenstisch von Zeit zu Zeit hereingreifen und seinen Zusammenhang durchlöchern soll nach einem dieser Person selbst äußeren durch ihren immanenten Lebensverlauf nicht gegebenen Gesetz.

Besonders suchen sich die Giessener der Allgegenwart des Leibes Christi zu entschlagen. Sie bestimmen, um das zu erreichen, die göttliche Allgegenwart überhaupt anders als gewöhnlich, nicht als nuda adessentia ad creaturas, sondern als operatio; wo diese fehlt, fehlt auch die Gegenwart. Sie verbinden sie also inniger mit der allmächtigen Regierung. So behaupten sie nun, wie die Welt-Regierung doch unmöglich von Christi Menschheit im Leiden und Tod könne geübt sein, so komme auch die wirkliche Allgegenwart dieser Menschheit im Stand der Erniedrigung nicht zu; sie gehöre schon in das Gebiet des Actualen oder des Gebrauches, auf den für den Stand

der Entäußerung für gewöhnlich einmal für immer verzichtet sei (κένωσις); der Besitz, der Christo durch die Unio zukomme, sei nur die Möglichkeit (δύναμις), der Creatur wann und wie er will gegenwärtig zu sein und mit dem Logos zu regieren. Aehnlich wird die δύναμις der Allmacht und Allwissenheit als Besitz der Menschheit zugestanden, der Gebrauch aber oder die Actualität (actus secundus) im Allgemeinen für die irdische Zeit geläugnet. Damit will wie für ein menschliches Werden so auch für einen Stand der Erhöhung, in welchen erst die plena usurpatio fällt und welcher sich von Menschwerdung überhaupt wie von der Erniedrigung bestimmt unterscheidet, Raum geschafft werden. Als der sich Erniedrigende wird der ganze Christus bezeichnet, als das Erniedrigte die Menschheit, die Menschwerdung aber ist weder mit der Erhöhung, noch mit der Erniedrigung der Menschheit identisch, sondern sie ist das durch beide hindurchgehende oder das grundlegende Factum, welches in seinen Umkreis den Unterschied beider Stände aufnimmt. Das Wesen der incarnatio, die unverrücklich durch beide Stände hindurchgeht, besteht nur in der illocalen innigsten persönlichen Gegenwart (praesentia intima, indistantia) des Logos bei der Menschheit, keineswegs aber gehört dazu auch die praesentia extima bei allen Creaturen, die der mit ihr geeinte Logos allgegenwärtig regiert. Raum und Zeit können diese innigste Einheit nicht auflösen. Denn wenn gleich der Logos nicht blos in dieser Menschheit ist, sondern bei allen Creaturen gegenwärtig bleibt, so hat er doch, wo er ist, nach seinem einfachen illocalen Wesen die Menschheit gegenwärtig für sich, wenn sie auch nicht gegenwärtig bei den Creaturen ist, und damit ist die unzertrennliche Einheit der Person auch ohne die wirkliche Allgegenwart der Menschheit vollkommen sicher gestellt. Diese Einheit bleibt also auch während der Logos ohne Vermittelung der Menschheit im Stande der Entäußerung allein die Welt regiert. Das Wesen der unio besteht rein in dem Verhältniß zwischen dem Logos und der Menschheit, nicht im Verhältniß zur Welt [18]). Wenn auch die Giessener den Satz: λόγος

[18]) Daraus folgt nun aber eigentlich, daß auch im Stand der Er-

non extra carnem, wie den selbstverständlichen: caro non extra λόγον, annehmen, so verstehen sie doch den ersteren nur so, wie auch Nicolai und Andere, daß die persönliche Einheit nie und nirgends aufgelöst, und daß der Logos als Person oder persönlich nur in Christo wohne und sonst in keiner anderen Creatur, d. h. daß er die einzige Creatur sei, welche die Person des Logos und damit die göttliche Fülle intensiv zu ihrer eigenen habe.

Aber die Tübinger meinen, den Satz λόγος non extra carnem umfassender nehmen und eine Beschränkung der Mittheilung der Actualität des Logos an die Menschheit in Beziehung auf Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit läugnen, jenen Unterschied aber von Besitz und Gebrauch ausschließen zu müssen. Ihre Tendenz geht dahin, nur einen Unterschied zwischen verborgenem und offenbarem Gebrauch als das Wesentliche des Unterschiedes beider Stände übrig zu lassen, die Erhöhung aber in der Hauptsache schon mit der Erniedrigung zu verbinden. Mit aller Energie des Gedankens wollen sie die absolute Idee der Gottmenschheit festhalten, ohne deren volle Wirklichkeit ihnen

höhung eine wirkliche Allgegenwart des Caro Christi nicht nothwendig anzunehmen ist. Es genügt die Freiheit, sein zu können, wo sie will, sowie der Antheil an der Weltregierung. Ja, da alles in letzter Beziehung von seiner libera voluntas abhängt, auch im Stande der Erhöhung, diese aber auch schon zuvor vollständig vorhanden gewesen sein soll kraft der Unio, so sinkt der Unterschied zwischen beiden Ständen doch wieder zusammen; die Person ist an ihr selbst fertig von Anfang an; verschieden ist nur ihr Thun, ihre Selbstmanifestation. Die Giessener haben so wenig einen Begriff von geistigem Werden als z. B. die Cartesianer mit ihrer Lehre von den angebornen Ideen. Das Werden erwirbt ihnen nichts, sondern zeigt blos was ist. Die ignorantia, die sie Christo zuschreiben, ist so zugleich Besitz der Allwissenheit, wie die Endlichkeit zugleich Besitz der allmächtigen Allgegenwart. Ja auch sie haben eine doppelte Menschheit Christi; die eine ist wirklich werdend und wachsend, aber rein menschlich, nicht gottmenschlich; die andre hat den fertigen Besitz aller göttlichen Eigenschaften mit der libera voluntas, die sich nie aufgibt; wenn auch mit dem Willen, Mensch zu werden, die Nothwendigkeit übernommen ist, sich für gewöhnlich des Gebrauchs zu entleeren.

die Menschwerdung überhaupt noch nicht da ist, und erst von diesem dogmatischen Begriff einer absoluten und in sich selbst gleichen Gottmenschheit aus treten sie an die Empirie, an die Evangelienberichte heran und suchen sich damit nach Kräften auseinander zu setzen.

Die Allgegenwart sei keineswegs schon zur Actualität zu ziehen, hinter der etwa die Möglichkeit stünde, allgegenwärtig zu sein oder nicht, je nach dem Gebrauch, den der Wille von der Potenz machte, sondern die Allgegenwart sei die Voraussetzung für alle Actualität Gottes in der Welt, ohne schon selbst zu dieser gezählt werden zu können, sie sei das ruhige, für Gott naturnothwendige Sein bei der Welt, wenn diese einmal sei (was allerdings von Gottes Willen abhänge), sie sei Folge der wesentlichen Unendlichkeit Gottes. So gewiß daher der Act der Menschwerdung das göttliche Wesen an die Menschheit mittheile, so gewiß müsse dem Fleisch Christi diese wirkliche Allgegenwart und nicht blos deren Potenz, die es nicht gebe, mitgetheilt werden. Auch ist nicht die Erhöhung oder das Sitzen zur Rechten Gottes, sondern die Aufnahme in die Person des unendlichen Logos den Tübingern der Grund der Allgegenwart des Fleisches Christi.

Die göttlichen Eigenschaften müssen sich mittheilen als die, die sie sind. Sie sind aber nie müßig, sondern nur im Actus, und es ist nicht eine bloße Möglichkeit, daß Gott die Welt, wenn er sie einmal will, allwissend, allgegenwärtig, allmächtig regiert, sondern es ist eine Nothwendigkeit, die Gott mit dem Wollen der Welt gleichsam sich auferlegt, und wodurch er einmal für immer auf den Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch dieser seiner Eigenschaften verzichtet hat [19]).

---

[19]) An diesem Punkt argumentiren also die Tübinger ganz ähnlich wie die Reformirten, welche von der Welt sagen, wenn Gott sie nach den Gesetzen ihres Begriffs einmal wollte, so konnte er sie nicht zugleich auf entgegengesetzte Weise wollen. Uebrigens ist diese Läugnung des Unterschieds zwischen Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften wesentlich physisch, unethisch. Sofern sie sie aber durch die Contingenz der Welt ermäßigten, deren Sein vom

Vornehmlich aber behaupten die Tübinger, daß die Giessener Christologie die Einheit der Person zertrenne, theils indem sie ein Sein des Logos bei allen Creaturen lehre, während die Menschheit nur an einem Orte sein soll, theils indem sie den Welt regierenden Logos und den Menschen, der mit ihm geeint sein und doch nicht mit regieren soll, aus einander reiße. Die Menschheit wirke so den Giessenern nach ihrem Gesetz actuell ohne den Logos, wisse und wirke nichts Göttliches außer ausnahmsweise, sondern nur Menschliches, und umgekehrt: Der Logos wirke nur als Gott, ohne daß die Menschheit concurrire. Das löse die Einheit der Person auf nach dem Satz divisis operationibus ipsa quoque dividitur persona; das führe zum Nestorianismus [20]) und Calvinismus.

Man muß es den **Tübingern** zugeben, daß sie strenge ein einheitliches gottmenschliches **Sein** verzeichnen, und dabei durch nichts Aeußeres, sondern nur durch die Idee der Gottmenschheit selbst sich leiten lassen wollen. Sie haben auch eine viel intensivere Vorstellung von der Einheit der gottmenschlichen Person, wenn sie ihnen auch zu sehr mit absoluter Sichselbstgleichheit zusammenfällt im Himmel und auf Erden, was ihnen aus dem gemeinsam anerkannten Grundsatz zu folgen scheint: die Menschwerdung habe keine Grade, sondern könne nur sein oder nicht sein, — als ob nicht das Seyende werden könnte. Sie heben ferner mit Recht die Inconsequenz hervor, daß nach den Giessenern Christus zuweilen von dem Besitz der Allmacht u. s. w. auch Gebrauch gemacht habe. Gehen diese Ausnahmen, fragen sie, mit der Erniedrigung wohl zusammen, warum sollte der stete Gebrauch ihr widersprechen? Es werde vielmehr nur auf die richtige Formirung des Begriffs der Entäußerung sowie der Erhöhung ankommen, eine solche nemlich, wornach beide zusammen gehören und simultan zusammen bestehen. Das sei auch

Willen Gottes abhängt, so müssen sie, nur um einen Schritt weiter zurück, doch den Giessenern den Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch für Gottes Wesen zugeben.

[20]) Der Vorwurf hat sein Wahres, weil die actuelle Menschheit in ihrem Werden nicht als gottmenschliche bei den Giessenern erscheint.

vom religiösen Interesse gefordert. Das hohepriesterliche Amt habe seine Kraft eben darin, daß der leidende zugleich der wirkliche König sei. Die Erhöhung der menschlichen Natur zur Rechten Gottes schon durch die Menschwerdung und ihre Einsetzung in die actuale göttliche Majestät bestehe nun mit der Entäußerung dann wohl zusammen, wenn diese die Verhüllung (κρύψις) dieses Gebrauches sei. Und auch für eine Succession zwischen Erniedrigung und Erhöhung bleibe so noch eine Stelle in dem Unterschiede zwischen dem der Welt des Glaubens entsprechenden noch nicht offenbaren, und zwischen dem der Welt des Schauens entsprechenden unverhüllten Gebrauch der göttlichen Majestät.

Die eigene Christologie der Tübinger, ähnlich wie Brenz, geht davon aus, daß die unio hypostatica in nichts Anderem bestehe, als in der Vereinigung der zwei Naturen zur Konstituirung der Person des Gottmenschen, so daß, wenn irgendwie diese Vereinigung fehle, auch die Gottmenschheit selbst fehlen würde. Während die vorreformatorische Christologie die Menschwerdung als Aufnahme der menschlichen Natur von der Person des Logos oder in sie auffaßte, wobei dann die Naturen außer einander stehen bleiben konnten, aber durch den Ichpunkt als einen gemeinsamen dritten Ort zusammengehalten, so hatte dagegen die luth. Christologie, wie früher gezeigt, ihren Ausgangspunkt von den Naturen genommen; ihre Vereinigung und gegenseitige Mittheilung war ihr das Wesentliche im Begriff der Menschwerdung. Resultat der unio und communicatio der Naturen war ihr die gottmenschliche Person, diese neue persönliche Lebenseinheit. Aus der bloßen Aufnahme der menschlichen Natur in die Hypostase des Logos — wobei die göttliche Seite nothwendig im einseitigen Uebergewicht stehen bleibt — ward jetzt in schärferem Ausdruck: Mittheilung wie der Naturen und Eigenschaften an einander, so auch der Hypostase des Logos an das Fleisch. Wenn nun aber die Menschwerdung selbst und die allgemein damit identisch gesetzte unio hypostatica durch jene Vereinigung und Mittheilung der Naturen erst zu Stande kömmt, so mußte auch ferner gesagt werden, daß die Menschwerdung noch nicht geschehen sei, wenn nicht eine wirkliche, in ihrer Art vollständige Lebens-

einheit gesetzt sei, wenn vielmehr die Naturen, sei es an ihnen selbst oder ihren Eigenschaften oder Thätigkeiten, noch aus einander stehen [21]). Daraus aber meinen die Tübinger folgern zu müssen, da ihnen die Unveränderlichkeit, Allgegenwart und ewige Weltregierung des Logos ebenso unerschütterlich fest steht, als der rechtgläubigen Kirche aller Jahrhunderte: Die Menschheit müsse eben durch den Akt der Menschwerdung wie in den Vollbesitz so auch in den Gebrauch der göttlichen Prärogative eingerückt sein, und da die Unio, deren Wesen dieses fordre, unauflöslich sei, so müsse auch seit der Menschwerdung, also schon in Mutterleibe, wie am Kreuze Christus auch nach seiner Menschheit allgegenwärtig und allwissend die Welt regiert haben. Nur so werde Luthers Satz bewahrt: divina natura non extra carnem, nur so werde die Trennung der Menschheit vom Logos vermieden, die sofort einträte, wenn irgendwo der Logos wäre, wo die Menschheit nicht ist, oder wenn er irgend etwas seit der Menschwerdung thäte, was nicht zugleich auch die Menschheit thut. Hienach mußte sich ihnen auch der Vortrag der Lehre von der Comm. idd. formell und materiell anders gestalten. Wenn die chemnitzische Lehrform unterschieden hatte: 1. die Mittheilung der Naturen an die Person; 2. die Mittheilung der Naturen an einander, wobei aber die Mittheilung an die göttliche Natur gewöhnlich ausfiel; 3. die Mittheilung der Person an die Naturen, indem die Eine Person den Impuls zum Handeln gibt, das beide Naturen, jede nach ihrer Art, aber gemeinsam vollbringen: so konnte das erste genus, welches Prädikate einer jeden Natur der ganzen Person, nemlich eben nach jeder Natur zueignete, einem Lehrtypus nur fremd sein, der die Person vielmehr erst als Resultat der Einigung der Naturen, nicht aber als dritten gemein-

---

[21]) Wie das Letztere bei den Giessenern statt fand, die ein Werden in Christo nur um den Preis fanden, daß sie die Menschheit als werdende auch nicht als gottmenschlich, sondern in dieser Beziehung als reinmenschlich ansahen, also mit den Tübingern darin wesentlich Eins sind, kein gottmenschliches Werden zu kennen, sondern nur theils ein ewig vollendetes gottmenschliches Sein, theils daneben ein rein menschliches Werden zu haben.

samen Ort ansah. Daher mußte die Christologie, welche die Menschwerdung und den Gottmenschen selbst erst als Resultat der Communicatio naturarum et idd. betrachtet, diesem genus, das die Person schon voraussetzt, eine spätere Stelle geben, die genera der Comm. idd. und naturarum aber so ordnen, daß die gottmenschliche persönliche Einheit daraus resultirte. Demnach setzen die Tübinger (wozu schon Hafenreffer den Uebergang bildet, s. o. S. 787) als erstes genus die Theilnahme der göttlichen Natur an der menschlichen, die Aneignung derselben mit all ihren Schwächen, Mängeln, Leiden (οἰκείωσις, ἰδιοποιΐα); tadeln, daß man gewöhnlich nur von einer Mittheilung an die menschliche Natur rede und stellen die meist nach Luther vergessene Mittheilung an die göttliche Natur als erstes genus auf. Der Aneignung des Menschlichen durch das Göttliche schließt sich zweitens die Aneignung des Göttlichen durch das Menschliche vermöge der Selbstmittheilung des Logos an. Diese ist, wie bei Brentz, von Anfang an so vollständig, daß die Himmelfahrt nichts Wesentliches hinzuthut. Die Hyperypsosis der menschlichen Natur ist durch die Unio schon vollbracht. Aus den beiden ersten folgt als drittes genus die Gemeinsamkeit der Thätigkeiten der nun gewonnenen gottmenschlichen Person, die eine absolute ist, so daß nach ihrer Weise die Menschheit bei allem, was der Logos thut, mitwirkt. Jetzt erst erhält ihnen (als viertes genus) die Mittheilung der Naturen an die Person, das sonst erste genus, ihre Stelle, zugleich mit einem realeren Sinne, als sonst. Denn während noch Chemnitz dieses genus (sowie das genus apotelesm.) als von den Reformirten wie von den Lutheranern anerkannt behandelt, die Differenz nur im genus majestaticum gefunden hatte, so soll nun dieses genus nicht mehr bedeuten, daß der Einen Person real die beiden Naturen mit ihren Prädikaten zukommen, und von der Einheit der Person beiderlei Aussage möglich und richtig sei: sondern da den Tübingern die Person nichts als zugleich die Einheit der Naturen selbst ist, so geben sie ihrem vierten genus die Bedeutung, daß die Aussagen von der einen Natur der Person nicht anders als so zu-

kommen, daß sie auch Aussagen sind, die der andern Natur gelten [22]).

So steht ein doppelter Typus der Idiomenlehre vor uns, entsprechend dem Unterschied zwischen Chemnitz und den Schwaben.

Wenn nun aber die Gottmenschheit darin bestehen soll, daß vom ersten Moment an nicht blos alles Menschliche dem Logos zugeeignet, sondern auch die Menschheit allgegenwärtig, allwissend, allmächtig ist und mit ihm die Welt selbst am Kreuze regiert: wie stimmt damit die Wirklichkeit der menschlichen Natur, ohne welche doch alles Große, was von der Incarnation gesagt wird, seine Basis verlöre?

Was erstens die Allgegenwart anlangt, so reichte die Berufung auf das illocale Sein der Menschheit im Logos nicht aus, auch nicht die illocale Gegenwart des Logos bei den Creaturen. Denn die Raumfreiheit des Logos ist zugleich Macht über den Raum, übergreifend über seine Schranken. Diese müßte auch die Menschheit haben. Die wirkliche Menschheit ist aber räumlich umschrieben, wie auch die Tübinger nicht läugnen; an sie, diese umschriebene, mußte nach den Tübinger Prämissen die Mittheilung der Allgegenwart erfolgen, oder die Menschwerdung war nicht geschehen, sondern ließ gerade die wirkliche Menschheit ausserhalb der Unio. Mithin ergäbe sich für die Tübinger nichts anderes als die Forderung, daß dasselbe, was umschrieben, räumlich an Einem Orte ist, zugleich allgegenwärtig sei. Den Weg Luthers, der durch Zuziehung der Allmacht helfen will, welche das All für Gott zu einem Sandkorn mache, das also auch von seiner Menschheit umspannt werden könne, hatten sich die Tübinger eigentlich dadurch verlegt, daß sie den Giessenern wehrten, die Allgegenwart auf die Allmacht statt auf das nothwendige Sein Gottes zu gründen. Sie nähern sich aber dem Wege des Ph. Nicolai, der diese Allgegenwart auf die Seele bezog, indem sie sagen: actu naturae (humanae) zwar sei Christus nicht allgegenwärtig gewesen, aber actu personae. Allein es ist offenbar,

---

[22]) Vgl. z. B. Thumm. Majestas J. Chr. 1621. S. 89. Das vierte genus setzt er als erstes. S. 93.

daß sie damit willkürlich von den nothwendigen Consequenzen ihrer Vordersätze abbrechen, nach welchen die Menschheit gar nicht gottmenschlich wäre, die nicht auch actu naturae durch das ihr Mitgetheilte Allgegenwart hätte.

Die Allwissenheit der Menschheit von Anfang an stieß hart zusammen mit dem schriftmäßigen Wachsen Christi an Erkenntniß. Da sie mit Recht die Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch der Allwissenheit verwarfen, so blieb ihnen nichts übrig, als die Menschheit Christi einerseits wachsend und lernend, andrerseits von Anfang an allwissend zu setzen: eine Ansicht, die sie sich sogar aus Luc. 1, 52 zu begründen getrauten [23]), wogegen das Nichtwissen Christi Marc. 13, 33 ihnen den Verdacht der Interpolation erweckte. Die Giessener unterließen nicht, ihnen den Widerspruch zu zeigen, der in einem Lernen dessen ligt, der andrerseits actuell allwissend sei; sie machten darauf aufmerksam, wie Christi menschliches Werden, wenn hinter ihm eine fertige Actualität der Menschheit als gottmenschlicher stehe, zum Schein werde. Aber logisch ebenso wichtig, obwohl mehr übersehen ist das Umgekehrte, daß auch hier dasselbe gilt, was von der räumlich begrenzten Person Christi. Nemlich nach den Tübinger Prämissen ist die lernende, wachsende Person Christi (ganz ähnlich wie bei den Giessenern) gar nicht wirklich gottmenschlich, sondern steht als solche außerhalb des Logos und der Unio, die in Communic. naturae et idd. div. besteht.

Die Uebung der Allmacht brachte die Schwierigkeit, wie damit die Wahrheit der Schwäche der menschlichen Natur bestehe. Wenn Christus auch in seinem Leiden in Gethsemane und am Kreuz selig die Welt regiert hat, wo bleibt dann die Wahrheit seines hohepriesterlichen Leidens? Die Tübinger konnten sich nicht verbergen, daß hier ihre Theorie direct mit dem religiösen Interesse feindlich zusammenstieß, das für die ganze Bewegung des christol. Dogma das impulsgebende war und bleiben muß. Daher gaben sie im Laufe der Verhandlungen den Giessenern hier etwas nach, was aber entweder nur scheinbar war und

---

[23]) Thumm. Maj. J. Chr. S. 157: das πληρούμενον beweise das.

nichts besserte, oder ihre ganze Theorie durchbrach und erschütterte. Sie sagten nemlich, für das hohepriesterliche Amt habe eine Retractio der divina majestas d. h. ihres Gebrauches Statt gefunden, damit Christus leiden könnte. Als Hoherpriester also sei er nur im Besitz aber nicht im Gebrauch dieser Prärogative gewesen: nur daß diese Retractio (wie nachher die Wiederaufnahme der usurpatio) nicht blos Werk des Logos sei, wohin die Giessener Theorie zielte, sondern auch der Menschheit: also ein gemeinsamer Akt beider Naturen zur Selbstbeschränkung der Menschheit in der göttlichen Majestas, keineswegs des Logos. Ja sie zeigten sich einerseits erbötig, diese Selbstbeschränkung der Menschheit in Beziehung auf die usurpatio dem Erlösungswerke zu lieb auch weiter auf all die Momente der Niedrigkeit bis zurück zur Empfängniß auszudehnen, denen nach der evang. Geschichte sich Christus unterwarf, Armuth, Schwäche, Knechtsgestalt, zeitliche wie räumliche Beschränkung im Werden, Schmerz, Leistung des thuenden und leidenden Gehorsams bis zum Tode. Und diß hätte zur harmonischen Durchführung ihres Standpunktes wesentlich beitragen können. Denn während wir so eben bei ihnen Christi räumlich beschränkte und lernende, überhaupt werdende Menschheit als noch außerhalb der unio stehend bezeichnen mußten, so gewann die Tübinger Theorie, wenn sie wollte, an dem eine Entäußerung fordernden hohepriesterlichen Amte eine Brücke von der innerlich absolut vollendeten und mit dem Logos durch vollständige Communicatio geeinigten, zu der äußerlich begrenzten, werdenden, ja leidenden Menschheit. Die letztere erschiene so als That der ersteren für den Zweck der Erlösung. Allein das wird nicht folgerichtig durchgeführt. Denn einmal sagen die Tübinger: diese Entäußerung finde nur statt für Christus qua sacerdos, aber nicht für ihn als König; vielmehr gehe der G e b r a u c h seiner k ö n i g l i c h e n Macht auch im Leiden, ja auch, da sein Leib im Grabe lag, fort, weil sonst die Unio aufgelöst wäre. Sodann beschränken sie ausdrücklich wieder die hohepriesterliche Selbstentäußerung auf den Gebrauch der Macht, meinen aber, ein Verzicht auf die Allgegenwart und Allwissenheit sei vom hohepriesterlichen Amte nicht gefordert gewesen, behaupten also doch, daß Christus am

Kreuz zugleich allgegenwärtig gewesen sei und allwissend als Hoherpriester, aber auch zugleich allmächtig als König regiert habe, eine Unterscheidung über deren Unhaltbarkeit nichts weiter zu sagen ist. Solche Lehre von der Entäußerung läßt auch neben der vollendeten Gottmenschheit die werdende Menschheit als eine eben deßhalb, weil sie werdend ist, nicht gottmenschliche, sondern blos menschliche stehen und thut so nichts zur Ueberwindung des alten schwäbischen Dualismus einer doppelten Menschheit [24]). Eine andere Inconcinnität ligt darin, daß sie einerseits in ihrer Lehre von den 4 genera das Erste die Annahme der niedrigen armen menschlichen Natur sein lassen, mithin ihre Niedrigkeit als ihren primitiven Stand fassen [25]), andrerseits aber Neigung zeigen, die Niedrigkeit erst aus freiwilliger Selbstentäußerung auch der Menschheit abzuleiten.

Das Letztere war von ihrem Standpunkte aus, der einen absolut vollendeten Gottmenschen schon für die That der Incarnation selbst fordert, weil nur in einem solchen die Unio wirklich sei, das allein Folgerechte. Wirklich haben sie auch die Conceptio von der Menschwerdung so unterschieden, daß sie letztere dem Begriff nach jener vorangehen lassen. Sie wollen die Conceptio, die als Anfang der Entäußerung angesehen zu werden pflegte, als freiwillige gottmenschliche That, wie alle Selbstentäußerung auffassen. Aber hier ist zugleich der Punkt, wo gerade die folgerichtige Ausführung ihres Grundgedankens die ganze Theorie zum Scheitern bringt. Denn sollte die Conceptio, durch welche die Menschheit selbst erst zu sein beginnt, doch Mitthat

---

[24]) Die Tübinger Theorie setzt in der Unio personalis eine natürliche Unmöglichkeit, zu leiden und zu sterben, weil einen nothwendigen Antheil der Menschheit an der göttlichen Lebenskraft; neben diesem Wunder aber für das Leiden einen dieses Wunder momentan und theilweise aufhebenden Willensact, um doch leidentlich zu sein; was lebhaft an jene monophysitischen Theorieen erinnert, die zuerst ein wunderbares Gerüste von absolut fertiger Gottmenschheit aufbauen, um es dann durch ein negatives Wunder der Wahrheit des Leidens zu lieb wieder aufzuheben.

[25]) Was Schneckenburger übersieht.

der Menschheit sein, so müßte offenbar wie Schneckenburger richtig gesehen hat, eine Gottmenschheit, und zwar eine nicht blos ideale, sondern absolut vollkommen reale, der irdischen Gottmenschheit vorangehn und Ursache der letztern sein, und diese nähme von der schon vorhandenen vollkommenen Realität der Gottmenschheit zu Gunsten der Knechtsgestalt wieder Manches zurück.

Zu dieser Consequenz würde die Tübinger Christologie von dem gottmenschlichen Act der Selbstentäußerung unausweichlich getrieben, an ihr aber müßte sie auch scheitern, weil sie mit der Lehre von einer realen himmlischen Menschheit offen in das Gebiet der Heterodoxie übergienge.

Aber auch hier geht sie nicht consequent bis zum Ende fort. Sie macht weder wirklich Ernst mit der vor der irdischen Incarnation absolut realen und die Form dieser causirenden Gottmenschheit; denn sie läßt die Incarnation, trotz ihrer Unterscheidung von der Conceptio, doch wieder erst mit dieser anheben; noch andrerseits mit der Selbstentäußerung, denn hinter dem werdenden, leidenden Menschen in Knechtsgestalt hat sie verborgen einen von Anfang an absolut vollendeten König, wodurch das ganze irdische Leben und Kämpfen Christi zu einer bloßen dramatischen Rolle wird [26]): ein Dualismus, der die Einheit der

---

[26]) Naiv spricht diß schon Hafenreffer Loci Theol. S. 400 aus: Die Exinanitio sei die Forma servi. Id quod interdum principes etiam in peregrinationibus facere solent: qui dum ministris suis famulitia praestant, nihilominus tamen Domini sunt et manent. Wenn die Tübinger sogar für die Menschheit der Majestas Christi so zueilen, daß sie in der Entäußerung nur einen geheimen Gebrauch der Majestät der Menschheit ähnlich wie Brenz u. s. w. sehen, wie unendlich weit sind sie davon entfernt, was ihnen Thomasius a. a. O. S. 444 als ihre Tendenz ansinnen möchte, den Logos selbst sich erniedrigen oder zur bloßen Potenz werden zu lassen! Ihr Absehen geht nicht, wie Thomasius es darstellt, nur auf die absolute Einheit oder Sichselbstgleichheit der Person; sondern ebensosehr auf die Einsetzung der Menschheit Christi in die göttliche Majestät, wie z. B. schon die Titel von Thumm's Schriften beweisen. Das zweite Genus Comm. idd. (bei Thumm Maj. J. Chr. S. 149 das dritte), die

Person mehr selbst als Nestorius bedroht und die Menschwerdung selbst zum Scheine macht.

Ueberhaupt aber hätte einmal die Menschheit ihre Vollkommenheit schon gehabt, so könnte sie wenigstens die geistige Seite derselben auch nicht durch einen ethischen Akt wieder aufgeben, sondern behielte diese Vollkommenheit innerlich oder latent fort und fort, wodurch das Erwerben zum bloßen Schein, zum Zeigen des innerlich stets schon Vorhandenen würde. Absolute Vollkommenheit der Menschheit aber ohne ethisches Werden ist magisch, ethischer Doketismus. Uebrigens würde sich damit die Tübinger Ansicht der Giessener Lehre vom Besitz zubilden, mit der sie ohnehin an dem Punkte der hohepriesterlichen Retractio principielle Gleichheit annimmt.

Kein Wunder, daß die sächsische Decisio 1624 sich in der Hauptsache gegen den Tübinger Doketismus auf Seiten der Giessener schlug, freilich ohne etwas zu fördern, ja fast ohne Gefühl der Schwierigkeiten auch der Giessener Theorie.

Denn ebenso ist auch umgekehrt zu sagen: Die Giessener Theorie geht folgerecht in die Tübinger über. Jene theilweise vollkommene Usurpatio der Majestas Seitens der Menschheit setzt doch als Subjekt, das stets, wenn es will, diese Majestas bethätigen kann, einen absolut vollendeten Gottmenschen hinter dem werdenden voraus, hat also neben einem Logos, der zeitweilig für sich ohne Menschheit allgegenwärtig regiert, doch auch noch eine doppelte Menschheit, die dadurch sich nicht vor der Tübingen'schen empfiehlt, daß sie nur zeitweise actuell auftritt, um für gewöhnlich latent zu bleiben, oder daß nur vereinzelte gottmenschliche Operationen wie Fragmente eines vollkommenen gottmensch-

---

μετάδοσις, nicht die οἰκείωσις enthält ihnen die Hauptsache und das Neue in der luth. Christologie. Für die οἰκ. die sie freilich streng festhalten, bleiben sie nur bei dem alten Satz: divinitas impassibiliter passa in carne realiter appropriatâ l. c. S. 125 ff., wobei stets wiederholt wird, daß sie nicht in sese passionem sensit, daß sie simplex, immutabilis geblieben sei, e majestate sua non praecipitata. Vgl. S. 81. 160.

lichen Subjekts sich da und dort zeigen. Auch was so eben von ethischem Doketismus gesagt ist, gilt nicht minder der Theorie eines von Anfang an fertigen Besitzes als des Gebrauches. Damit vereinigen die Giessener den schweren Fehler, mit der die göttliche Fülle besitzenden Menschheit die werdende nicht in innern Zusammenhang zu bringen. Die letztere soll sich rein menschlich bewegen und geberden — als wäre sie nicht angenommen vom Logos: sie, in welcher es gerade auf den Durchdringungsproceß des Menschlichen und Göttlichen ankäme, soll ein blos menschliches Werden haben, während nach andrer Seite die Menschheit dem Besitze nach schon vom ersten Moment an so vollkommen ausgestattet sein soll wie am Ende. Als ob was noch gar nicht sich hervorgebildet hat an der Menschheit, schon könnte vollkommen den göttlichen Besitz haben: als ob ferner Allwissenheit als Besitz ohne actuelles Wissen denkbar wäre und nicht vielmehr die Wahrheit des Lernens durch den vollkommenen Besitz alles Wissens Seitens der Menschheit ebensogut als bei der Tübinger Theorie ausgeschlossen wäre.

Die meisten Theologen schlugen sich in der Hauptsache auf die Seite der Giessener und Sachsen, deren Ansicht sich durch ihren eklektischen Charakter der Menge empfahl. So gieng es mit der Rolle der Führerschaft in der christol. Orthodoxie, welche die Schwaben seit Brentz behauptet hatten, für das 17te Jahrhundert zu Ende, und ihr Lehrtypus, den sie in der F. C. glaubten zur Herrschaft gebracht zu haben, wurde nun ebenso isolirt, wie ein Menschenalter zuvor der Helmstädtische gewesen war, der inzwischen, nur in weit größerem Umfang, sich zum herrschenden gemacht hatte. Die Tübinger bewahrten zwar noch bis gegen Ende des Jahrhunderts ihren Lehrtypus, als den allein orthodoxen, mit wenigen Ausnahmen [27]), so namentlich Joh. Adam Osiander [28]), aber sie konnten nun sich selbst gegenüber von der jetzt

---

[27]) Joh. Val. Andreä, Enkel des Jac. A., ist schon ein Vorbote des neueren schwäbischen Typus, eines J. A. Bengel u. A.

[28]) Vgl. darüber Pfaff d. ä. Diss. de naturae Chr. hum. praesentia in St. exin. 1709. Sie rechneten zu sich die beiden Meisner, Calov, Scherzer; nur sehr theilweise mit Grund.

herrschenden Lehre des Vorwurfs der Heterodoxie nur dadurch erwehren, daß sie dem Gegner das Recht absprachen, über ihre Orthodoxie zu richten, und keiner Entscheidung eines angemaßten Tribunals sich fügen vielmehr des Rechtes auf freie Bewegung nach ihrer Lehre auch ferner sich bedienen zu wollen erklärten. So war hier also nach den Helmstädter Bewegungen der zweite Fall, wo trotz aller Anstrengungen, eine völlige Lehreinheit zu erkünsteln, in der lutherischen Kirche kirchengesetzlich unentschieden gelassen bleiben mußte, was die reine Lehre sei. Der dritte und letzte, durch sein Verunglücken entscheidende Versuch dieser Art ist der anticalixtinische Consensus repetitus.

Diese beiden letzten namhaften Theorien auf dem altkirchlichen Boden vertreten allerdings jede von beiden ein unerläßliches berechtigtes Interesse. Die Giessener suchen ein wahres Werden in Christi Menschheit (freilich ohne zu wissen, was dazu gehört) und betonen besonders den wahren Unterschied der zwei Stände, die Tübinger aber die I d e n t i t ä t der P e r s o n trotz der Niedrigkeit und der Hoheit in Christus, die sie als simultane und actuelle Doppelheit fassen [29]).

Ihr Fehler aber ist nicht vornemlich die gegenseitige Ausschließung; denn Identität und Werden der Person des Gottmenschen wollen beide doch auch wieder vereinigen, und ihr Unterschied gestaltet sich mehr zu einem quantitativen Uebergewicht des einen oder andern; vielmehr stehen sich beide auch wieder so nahe, daß sie immer wieder in einander übergehen müssen. Ihre Verflechtung mit einander läßt ihre Differenz nicht aus-

---

[29]) Sie werfen den Giessenern vor, daß sie zu einem Deus potentialis kommen, welcher ein ganz anderer sei als der wahrhaftige Gott; überhaupt daß ihnen in dem Gegensatz der zwei Stände die Identität der Person verloren gehe. — Nicht „die Einheit der Person" ist das die Tübinger Theorie genau Characterisirende: denn sonst hätten sie der doppelten Menschheit, wovon die eine fast ganz zusammenhangslos mit der andern dasteht, ganz anders steuern müssen. Sondern die Identität des Gottmenschen mit sich in Entäußerung und Hoheit wollen sie auch mit ihrer Auffassung des Logos non extra carnem durchführen: daher wollen sie auch keinen Unterschied zwischen κτῆσις und χρῆσις.

wachsen, aber auch die Momente der Wahrheit, die beide vertreten, nicht zu der wahren Gestalt kommen, in der sie sich zu vereinigen vermögen. Eine Zusammensetzung ihrer Sätze könnte daher nichts fördern. Ihre gemeinsame Prämisse ist die Voraussetzung, daß die ganze Fülle der göttlichen Majestät sich schon im ersten Momente des Lebens Jesu an seine Menschheit mitgetheilt habe. Nur darüber, was zu dieser Fülle, wodurch die Gottmenschheit konstituirt wird, gehöre, sind sie uneins. Jene ererbte Prämisse stammt ursprünglich daher, daß man von dem Bild des fertigen und vollendeten Christus (im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre) ausgegangen war und dieses auch in die irdische Lebenszeit unwillkürlich zurücktrug. Unterscheiden wir zwischen Person an sich und zwischen ihrer Bethätigung, so ist zu sagen, daß bei den Giessenern ganz derselbe Begriff von der Person des Gottmenschen im Beginne der Incarnation herrscht, wie bei den Tübingern. War dieser Begriff nicht der richtige, so konnte es nichts helfen, nachträglich in der Welt der Bethätigung die Remedur anzubringen und da erst der Erniedrigung, der Wahrheit der Menschheit und ihres Werdens Rechnung zu tragen. Es konnte damit nur eine Abschwächung mißlicher Folgerungen aus falschen Prämissen sich ergeben, ein disharmonisches, unstetes Bild von der Person, dem die Identität mit sich selbst abgieng. Es wird den Tübingern also darin Recht zu geben sein, daß die Beschaffenheit der Person und ihre Bethätigung sich entsprechen müssen. Aber daraus folgt denn auch gegen die Tübinger: wenn die gottmenschliche Bethätigung, die sich mit Nothwendigkeit aus ihrem Begriff von der Person in der unio hypostatica ergibt, nicht durchführbar ist, ohne die Wahrheit der Menschheit, also der Menschwerdung aufzulösen, so ist ihr Begriff von der Constituirung dieser Person, so ist die Prämisse von der absoluten an die Menschheit von Anfang an mitgetheilten Gottesfülle, mit der ein menschliches Werden nicht bestünde, nicht haltbar. Und für die Giessener folgt daraus, daß wenn ihr Gedanke der Beschränkung des Gebrauches dieser Fülle, wodurch sie die Wahrheit des Werdens sicherstellen wollen, etwas

bedeuten sollte, so müßte er auch auf die Person des Gottmenschen selbst, auf den anfänglichen Besitz der Gottesfülle ausgedehnt werden, was freilich Niemand thun zu dürfen glaubte.

Die Tübinger halten jene Prämisse energischer als die Tübinger fest, zeigen aber auch um so klarer, in welche inextricable Schwierigkeiten oder, mit den Giessenern zu reden, in welches „Meer von Absurditäten" sie führt [30]). Kein Wunder, daß sie ihren Folgerungen selbst theilweise die Spitze abgebrochen haben, um nicht alles Werden, alle Schwachheit oder Beschränktheit Jesu entweder für bloßen Schein zu erklären, oder sie als That einer absolut vollkommenen, sich selbst entäußernden, der Conceptio vorangehenden, also himmlischen Gottmenschheit zu bezeichnen.

So stehen also die Tübinger als Beweis dafür da, wohin unausweichlich ihre von den Schwaben sec. 16, wie von dem späteren Luther eine Zeit lang adoptirte Prämisse führt. Sie, die Consequenteren, können nicht zurück, so lange dte festgehaltene Prämisse sie unaufhaltsam weiter treibt, sie können aber auch nicht vorwärts, noch die nothwendig sich ergebenden Consequenzen ziehen, weil da nur häretische Ausweichungen übrig blieben, die das christliche Bewußtsein wie den gesunden Menschenverstand gleich tief verletzen.

Die Giessener maskiren diese Consequenzen im Interesse für

[30]) Zum Obigen möge noch hinzugefügt werden, daß nach den Tübingern, weil die unio des Logos mit dem Leibe Jesu nie aufgelöst wurde, diese Unio aber in der Mittheilung der göttlichen Majestät und Lebensfülle besteht, der Leib Christi, auch da er todt im Grabe war, voll Lebens und voll Kraft zum Antheil an der Weltregierung war. — Da ihnen nun auch feststand, daß der Logos dem Menschen Jesu viel inniger und mittheilsamer nahe sei und bleibe als irgend einer andern Creatur, so folgte um so mehr, daß Christi Leib auch im Tode voll Lebens, also sein Tod Scheintod war. — Uebrigens zeigt die Realität des Todes Jesu, daß eine Vorstellung von der Sichselbstgleichheit seiner Person schon auf Erden falsch ist, welche nicht noch einen Raum läßt zwischen der Idee der vollkommenen Gottmenschheit und ihrer Verwirklichung, ja anfänglich ein noch theilweises Aussereinander des Logos und der Menschheit anerkennt. Denn das absolute Ineinander des Logos und der Menschheit auf jedem Schritt, auch nach der Seite des Leibes raubte diesem die Möglichkeit des wirklichen Todes.

die Wahrheit des Standes der Erniedrigung, aber können sie nicht ändern. Auch sie bringen es zu keinem wahren Werden, es sei denn, daß sie auch schon die Mittheilung, durch welche die Incarnation constituirt wird, anders bestimmen und nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit eines wahren Werdens mit diesem Anfang begründen.

So ist das Dogma in eine Syrte gerathen, von wo es nicht vorwärts noch rückwärts kann, ja in einen Widerspruch zwischen seinem Ansatz und seinem Resultat, und das kommt in diesem letzten Streite zu Tage. Der Oberflächlichkeit des Blickes entgieng diese Untiefe; die Masse der Theologen gieng in der Halbheit eines Eclecticismus unfruchtbar und sicher fort, im Allgemeinen den Giessenern geneigter, weil die größere Schärfe der Tübinger das unbrauchbare Resultat offener zeigt und die Giessener Modification wenigstens den Willen hat, der evangelischen Geschichte mehr Rechnung zu tragen. Nicht etwa blos der Lärm des dreißigjährigen Krieges übertäubte den Streit über κρύψις und κένωσις, sondern dieser verstummte, weil man nichts Wesentliches mehr zu sagen hatte, wenn man nichts retractirte, weil man retractiren sollte und doch nicht wollte. Der frühere kühne Anspruch der Schwaben, eine wohlzusammenhängende, einheitliche, überall sich selbst gleiche Christologie zu geben, und die frohe hoffnungsvolle Arbeit an diesem Werk verwandelte sich jetzt in eine mühselige, spinöse, scholastische Vertheidigung der aufgestellten Sätze und machte bald der Berufung auf die Unerforschlichkeit und das Geheimniß Platz, das doch seine Existenz nur ihren Speculationen und nicht dem schriftmäßigen Bilde von Christus verdankte.

Die Ursache aber, warum das lutherische Dogma in diese Untiefe gerieth, lag nicht in dem lutherischen Grundgedanken, der Tendenz auf eine vollkommene Lebenseinheit des Logos und der Menschheit in Jesu, sondern darin, daß das Neue des lutherischen Grundgedankens durch vorreformatorische Elemente wieder überwuchert und seine Entfaltung auch bis in das irdische Leben Jesu oder in die Ständelehre hinein gelähmt wurde.

Die Vorstellung von einer mit Einem Schlage, sei es auch

nur dem Besitze nach fertigen Menschheit, von der Luther Anfangs, wie gezeigt, so entfernt war, auf die er aber leider im Abendmahlsstreit kam, ohne daß sie doch seinem Interesse wirklichen Halt gewährte, ist wesentlich magischen Charakters und gehört zur Anschauungsweise der vorreformatorischen Zeit. Sie trägt die Schuld an diesen Nöthen des lutherischen Dogma; sie ist ohne alle Bemäntelung einfach zurückzunehmen, damit die lutherische Christologie sich durchführe, die dann auch für Versöhnungslehre, Abendmahl, Kirche ihre Frucht trägt.

Jene Vorstellung konnte ohne Bedenken nur festgehalten werden, so lange was zum Wesen der menschlichen Natur gehört, noch sehr unvollkommen in das Bewußtsein getreten war. Insofern war das Erwachen der Philosophie erforderlich, um das Dogma aus seiner Stockung zu erlösen und aus den unleidlichen Selbstwidersprüchen, an denen diese seine kühnste und bis jetzt ausgeführteste Form zerschellen mußte, seinen eigentlichen Kern in eine neue Construction des Dogma zu retten.

Auch darin nahm das Dogma wieder vorreformatorische Gestalt an, daß die göttliche Seite wieder in das alte Uebergewicht über die menschliche trat und die letztere doketisch verflüchtigte; sowie daß mit den tiefsten, d. h. ethischen Kategorieen des göttlichen und des menschlichen Wesens, die der Reformation das Leben gegeben hatten und durch welche sich die menschliche und die göttliche Natur am meisten in einander neigen, fast gar nicht gearbeitet wurde. In der Idiomenlehre des 17ten Jahrhunderts fallen die ethischen Eigenschaften gewöhnlich aus; man bleibt bei den Eigenschaften der Majestät, der Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit stehen, als ob nicht in dem Ethischen der wahre Sitz aller Majestät läge. Auch dieses Gewichtlegen auf die ersteren zeigt den vorreformatorischen Zug. Die Tübinger haben wohl eine richtige Ahnung davon, daß Herrlichkeit und Niedrigkeit in Christus wohl zusammenbestehe, ja zusammensein müsse. Aber weil ihnen der ethische Geist der Reformation abgeht, so bleiben sie bei den nicht ethischen Bestimmungen stehen und kommen nun zu den absurden Sätzen von einer Menschheit, die zugleich physisch schwach, ja todt, und lebendig, ja allmächtig,

und allgegenwärtig gewesen sei, statt zu erkennen, daß der ethischen Hoheit und Majestät sich allerdings auch die wahre Niedrigkeit einverleibt, ja daß auch das ethische Werden zum Werthe dieser Person und ihres Werkes gehört [31]).

---

[31]) Das ausführlichere Detail des erzählten Streites der in das abstrus Scholastische verläuft, hat weiter keine dogmengeschichtliche Bedeutung mehr. Für das Nähere kann auf Thomasius Dogmatik verwiesen werden, welche ihm fast 60 Seiten widmet. II. 391—450. In der Zeichnung des Thatbestandes selbst muß ihm im Allgemeinen beigepflichtet werden. Wer sich, wie auch Thomasius thut, von der Auffassung der christologischen Bewegungen des 16. Jahrh. nach Luthers Tode leiten läßt, die in der vorigen Abtheilung gegeben ist, der hat den Schlüssel zum Verständniß dieser Streitigkeiten. Nur befriedigt Thomasius zu wenig das Bedürfniß, die Tübinger Sätze in Ein Bild zusammenzuschauen. Um dieses zu erreichen, ist mehr Gewicht darauf zu legen, daß die Tübinger die Entäußerung aus einem Akte der Majestät der Gottmenschheit, aus ihrer Macht über sich ableiten wollen, welche Majestät aber durch diesen Gebrauch nicht aufgehoben, sondern bejaht werde und fortdaure; wodurch freilich ihr Christus nur zu einem verkleideten, inkognito reisenden König wird. Damit wäre zugleich deutlich geworden, daß die Consequenz ihrer Ansicht sie allerdings zu einer irgendwie präexistenten, comajestätischen, den ganzen Stand der Entäußerung (auch die Conceptio) setzenden Gottmenschheit d. h. zum offenen Doketismus getrieben hätte, und daß das Bestreben, diesem Absurdum auszuweichen, sie dann in Inconsequenzen führt. Dieses Alles kommt reiner zu Tage, wenn als Hauptgesichtspunkt der Tübinger nicht sowohl die Einheit der Person, als vielmehr die Identität oder Sichselbstgleichheit derselben auch für den Stand der Entäußerung bezeichnet wird, eine Sichselbstgleichheit, welche zum vollen Begriff der Gottmenschheit den Antheil an der ganzen Fülle der actuellen Majestät des Logos rechnet und mit dem Sein der Gottmenschheit die absolute Verwirklichung ihrer Idee gleichsetzt. — Als verdunkelnd sehe ich dagegen die Darstellung von Thomasius an, wenn er Das, was er selbst will, nemlich die Beschränkung der gottmenschlichen Fülle für den Anfang, nicht als Vorschlag zur Negation einer unrichtigen gemeinsamen Prämisse der Tübinger und Giessener will erscheinen lassen, sondern nur als consequente Weiterbildung ihrer Lehre, während er andrerseits doch selbst eine vollständige Reconstruction des Dogma für unerläßlich erklärt. (S. 445.) Wenn

Diß führt aber noch auf einen weitern Punkt, in welchem beide Parteien gleichfalls wieder dem Vorreformatorischen näher

---

er überall das Fehlerhafte, auch in der F. C., nur auf einen Mangel, ein Nochnichthaben des Vollkommenen zu reduciren sucht, so ist das nicht gründlich und gar nicht besser, als wenn ein Dogmatiker das Böse in ein bloßes Nochnichthaben des Guten verwandelt. Vielmehr aber fordert die historische Treue die Anerkennung, daß es auch an irrthümlichen Sätzen nicht fehlt, wo dann zur Remedur einfach Retractation gehört, — die intellectuelle Buße, — nicht aber das Fortschreiten auf dem bisherigen Wege; eine Ablösung von der Form des Dogma, zu welcher voreilig vorwärts gegangen war, und eine Rückkehr zu dem reineren Bildungstriebe desselben, nicht aber eine bloße Ergänzung oder nähere Bestimmung des Bisherigen. — Thomasius stellt die Sache so dar, als wäre auch den Tübingern, wie ihm selbst, bei der Zeichnung des Christusbildes auf Erden Alles eigentlich nur auf die Einheit der Person angekommen, als müßte daher eine nur diese Einheit wahrende Theorie der Beschränkung des Gottmenschen für einige Zeit (zu der die Giessener hinstreben) ganz in ihrem Sinne, ja die Ergänzung ihres Gedankens sein. Allein vielmehr beiden Theilen (wie auch der F. C.) war, wie Thomasius selbst wieder sich nicht verbergen kann (S. 374. Anmerkung), die geschehene Mittheilung der vollen göttlichen Majestät an die Menschheit von Anfang an vielmehr ein Fundamentalsatz ihrer Christologie, den dagegen Thomasius als unhaltbar fallen läßt. Nur in und mit dieser vollen Mittheilung sehen sie die Incarnation selbst als vollzogen an, keineswegs aber wären sie, wie Thomasius, mit einer gottmenschlichen Einheit der Person zufrieden gewesen, der der Inhalt der göttlichen Majestät fehlte, die gleichsam eine bloße ausgeleerte Form wäre. So wenig wollen die Tübinger die Menschheit in Christo je ohne die ganze göttliche Fülle denken, daß sie die Entäußerung wie gesagt vielmehr nur als Akt der gottmenschlichen Majestät aufzufassen wissen, die sich auch in der Erniedrigung fortsetze. Noch viel weniger wollen sie oder die Giessener gar auch dem Logos selbst eine Entleerung vom Besitz oder Gebrauch seiner Majestät zuschreiben. Vielmehr haben sie dieses als einen Mißgedanken mit der Kirche aller Zeiten verworfen. Es ist ihnen das nicht ein zu hoher Gedanke, für den sie noch nicht reif waren, sondern ein zu niedriger. Auf der Linie der Tübinger hätte, um die Einheit oder vielmehr Sichselbstgleichheit der Person des Gottmenschen zu sichern, keineswegs solche Selbstverwandlung des Lo-

und die Möglichkeit einer wahren gottmenschlichen Einheit ferner rücken. Das ist der Abfall von Luthers Sätzen (s. o. S. 532. ff. 541. f.)

---

gos in potentielle, den Anfängen der Menschheit homogene Daseinsweise gelegen – sehen sie doch mit Schrecken und Abscheu schon in der Giessener Theorie einen Deus potentialis, einen Christum alium atque alium – sondern einzig und allein die Ableitung aller Entäußerung aus einem Akte des Gottmenschen, ohne freilich – was Schneckenburger (s. u.) fälschlich meint, die oben gezeigte letzte doketische Consequenz hievon zu sehen oder gar zu wollen. Vergeblich bemüht sich daher Thomasius, seine Selbstverwandelung des Logos bis zur Angemessenheit mit den Anfängen eines Menschen der Einheit der Person zu lieb als das lösende Wort für jenen Streit und als die einzig mögliche Consequenz der beiderseitigen Vordersätze zu bezeichnen. Vielmehr ist die Consequenz der Giessener Lehre, wenn sie mit ihrem Werden nicht mehr Ernst machend einen fertigen Besitz Seitens der Menschheit (wie auf seine Weise noch Cartesius) annehmen, die Lehre der Tübinger; die Consequenz der Tübinger die präexistente Incarnation. Machen aber die Giessener Ernst mit dem Werden, so muß auch jene gemeinsame Prämisse von einem Fertigsein der Person des Gottmenschen fallen und als Irrthum anerkannt, anstatt dessen aber eine Beschränkung für den Anfang angenommen werden, die nicht eine Selbstbeschränkung der Menschheit ist, – was die Tübinger wollen und was zu bloßem Scheine führt, noch weniger eine Selbstbeschränkung des Logos in seinem eigenen Sein, eine Ausleerung seiner eigenen Majestät, das wäre gegen den uralten stets festgehaltenen kirchlichen Canon: Mansit quod erat; sondern eine Selbstbeschränkung des Logos in Bezug auf sein Sein und Wirken in der Menschheit, wie es Luther und Chemnitz im Einklang mit Irenäus, Justin u. A. durch seine Lehre vom Ruhen des Logos gewollt haben. Ich muß diesen Fehler um so mehr hervorheben, als ich ihn und die Theorie, der sich Thomasius ergeben hat, durch meine erste Ausgabe vielleicht mit veranlaßt habe. (Vgl. seine Beitr. z. k. Christologie 1845. Zeitschr. f. Prot. S. 236). Denn da hatte ich S. 177–181 gesagt: der Fehler der lutherischen Christologie lige schließlich in der unvollkommenen Durchführung der Comm. idd. oder darin, daß die Mittheilung nicht als wirklich gegenseitig erscheine, die endlichen Bestimmungen nicht in die göttliche Natur aufgenommen seien. Ich hatte da zugleich als die indizirte mögliche Fortbildung der Christologie eben das angegeben, was nachher Thomasius in seinen Beiträgen u. s. w. ausgeführt hat, nemlich daß zum Zwecke der

von „einer neuen Menschheit", die von Brentz fortgeführt (später von Ph. Nicolai), in der Capacitas der Menschheit für die

---

Erniedrigung der Sohn Gottes die Endlichkeit so in sich selbst aufgenommen und die χρῆσις seiner göttlichen Eigenschaften zunächst zur latenten Form der κτῆσις herabgesetzt habe, um dann durch eine wahrhaft menschliche Entwicklung hindurch im Stande der Erhöhung umgekehrt die vollkommene Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit eintreten zu lassen. Aber bei weiterem Forschen hat mir dieser Gedanke als unreif und unhaltbar erscheinen müssen, was ich auch in meiner Beurtheilung der Theorie von Thomasius in Reuters Repertorium längst ausgesprochen. Diese Theorie ruht auf einem unethischen, daher unwürdigen und pantheistischen Zeitvorstellungen noch allzuverwandten Gottesbegriffe. Die Liebe des Logos existirt nur als actuelle und selbstbewußte, während die Menschheit im Anfang noch nicht selbstbewußte Liebe sein kann. Und da diese Liebe selbst das höchste Gut, ja die höchste Realität ist, so kann sie nie aus Liebe sich aufgeben, sondern sie kann nur solche Liebesbeweisungen zulassen, die wieder in sich Selbstbehauptung der selbstbewußten Liebe sind. Daher kann ich zwar vom abstract logischen Standpunkt aus es als inconsequent tadeln, daß der Ansatz der lutherischen Comm. idd. nicht bis zu einer Verendlichung oder Selbstentleerung des Logos selbst fortgegangen ist, muß es aber loben, daß die altkirchlichen Dogmatiker wie die F. C. eine Selbstverwandlung des Logos in ein blos potentielles Dasein als des Sohnes Gottes unwürdig betrachtet und ausdrücklich einstimmig verworfen haben. Auch so erkenne ich im Gedanken der nicht blos nominalen Communic. idd. einen großen christologischen Fortschritt trotz den Ausstellungen gegen die Form dieser Lehre, wie sie theils schon in der ersten Ausgabe vorgetragen, theils gesichtet, aber auch geschärft in der zweiten ausgeführt sind, auch noch jetzt, mit Thomasius, die Nothwendigkeit einer auch auf den Logos sich beziehenden Beschränkung für den Stand der Erniedrigung zur Durchführung des Gedankens der Comm. idd. Aber diese Selbstbeschränkung darf so wenig dem Wesen des Logos zu nahe treten, als die Menschwerdung dem Wesen der Menschheit, sie wird daher nicht auf die Daseinsweise des Logos selbst sich erstrecken dürfen, auf sein Sein in sich, das unveränderlich ist, sondern nur einerseits auf sein Sein und Wirken in Beziehung auf die Menschheit so wie deren Wesen es erfordert, andrerseits um der Aneignung (οἰκείωσις) des Menschen und der Theilnahme an der Niedrigkeit willen auszusagen sein. Ausserdem kann ich mich nicht ganz eines gewissen Befremdens er-

Gottheit noch einen Ausdruck in der F. C. gefunden hatten. Sogar die Tübinger machen hier keine wesentliche Ausnahme.

---

wehren, wie Herr D. Thomasius sich vorstellen kann, mir gegenüber die Rolle eines Anwaltes der F. C. behaupten zu können. Diese Rolle paßt wenig dazu, daß er weit fundamentaler, nemlich bis in den Gottesbegriff hinein, von der F. C. abweicht, als ich es für wissenschaftlich zuläßig halte. Meinen wichtigsten Ausstellungen, die sich vornemlich um den Gedanken gruppiren, daß das Bild des vollendeten Gottmenschen voreilig, wenn gleich unwillkürlich in das Zeitleben Jesu hineingetragen sei, stimmt er zu; er tadelt das Schwanken zwischen dem Chemnitz'schen und Brentz'schen Tropus, er erkennt an, daß die F. C. einerseits ein wirkliches Wachsthum Christi, andrerseits aber schon kraft der Unio personalis die absolute göttliche Fülle in der Menschheit lehre; ferner, daß sie einerseits den Vollgebrauch der majestas mit der unio selbst gegeben sein (wie Brentz will), andrerseits ihn erst mit der Erhöhung eintreten lasse; daß sie bald die Menschwerdung selbst schon als die Erhöhung der menschlichen Natur bezeichne, bald die letztere noch nebenbei geltend mache; daß sie insbesondere in Betreff der Allgegenwart sich bald die Chemnitz'sche Formel aneigne, bald mit den Schwaben statt der hypothetischen nicht blos die faktische omnipraesentia generalis, sondern auch die durch die unio personalis gegebene Nothwendigkeit derselben lehre (S. 376 – 380). Er sieht auch wohl, daß diese Sätze entgegengesetzt sind, dennoch sollen diese Widersprüche zwischen der niedersächsischen und schwäbischen Christologie, die vor der F. C. da waren und nach ihr wieder in neuem Streit hervorbrachen, in ihr selbst aber nur zusammengestellt sind, nicht auf ein Pactiren der Parteien, nicht auf eine Scheineinheit, auf ein „Zusammenschweißen" von Heterogenem hinweisen. Thomasius nimmt die Miene an, als wäre nur der Tadel zu beseitigen, daß die F. C. nicht weit genug in genauen Bestimmungen gegangen sei und so Vieles schwankend gelassen habe. Er mußte aber wohl wissen, daß die Beschwerde vielmehr ist, daß sie hat voreilig zu viel bestimmen und entscheiden wollen, wozu die kirchliche Entwicklung noch nicht gereift war. Herr D. Thomasius hat uns bekanntlich bewiesen, daß wer die Conf. Aug. annehme, auch die F. C. als Bekenntnißschrift annehmen müsse, wenn nicht an seinem Anrecht auf die C. A. soll gezweifelt werden dürfen. Er hat i. J. 1848, als alle Säulen der alten Ordnung der Dinge zu wanken schienen, der erste Kirchentag sich versammelte und die Kirchen sich innerlich auf Lösung des Bandes zwischen ihnen und dem Staate rüsteten, keinen triftigeren Rath herbeizu-

Einer ihrer Hauptvertheidiger ist ja Lucas Osiander, die Geißel der Mystik, selbst eines Johann Arndt. Eine leblose Theo=

---

bringen gewußt, als das Heil der lutherischen Kirche auf ihre Bekenntnißschriften von der C. A. bis zur Concordienformel zu stellen. Aber wie denkt er sich eine Verpflichtung auf die Sätze eines Artikels, die auch nach ihm ein ausgesprochenes Ja und Nein zugleich sind? — Wie ich aber so nach den eignen Sätzen von Th. von der F. C. nichts gesagt habe, was nicht offen vorläge, so muß ich umgekehrt, wie im Obigen geschehen, mich der F. C. darin annehmen, daß sie seine christologische Theorie ausdrücklich verwirft. Doch hievon unten ein Näheres. Ebenso muß ihr der Ruhm verbleiben, mit dem Satz von der capacitas humanae naturae für die göttliche einen Fundamentalsatz für eine neue Anthropologie aufgestellt zu haben, ein Lehrsatz, dessen Wahrheit Thomasius, wenn ich ihn aufstelle, bestreitet und ihm eine üble willkürliche Deutung gibt S. 375. 376, während er S. 188 dasselbe ganz mit meinen vielfachen Ausführungen einstimmig selbst sagen muß. — Es sei ferner hier bemerkt, daß er auch meine Auffassung von Chemnitz in ein schiefes Licht stellt. Er meint, ich hätte Brentz mit Liebe, Chemnitz mit weniger Gunst behandelt. Allein so sehr Brentz an spekulativer Tiefe und an Energie des Denkens in Beziehung auf die Idee der Gottmenschheit nach mir (und nach Th.) dem Chemnitz überlegen ist, so bestimmt kehre ich hervor, daß in Beziehung auf die Einsicht in die Bedingungen des Werdens und der Erniedrigung Chemnitz allein das Richtigere gesehen hat. So kommt vielmehr mir zu, bei Thomasius zu wenig Anerkennung der christologischen Bedeutung von M. Chemnitz zu finden, welcher allein das Moment vertritt, das ich bei Luther als so bedeutend ausgezeichnet habe, nemlich das Werden des Gottmenschen. Denn Thomasius weiß des Chemnitz (und Luthers) Lehre von dem Ruhen oder der Retractio des Logos nur mit dem Prädikat des Calvinistischen oder gar Nestorianisirenden abzufertigen, was man sehr auffallend finden müßte, wenn es nicht zu dem Zwecke geschähe, durch dieses Schreckmittel das Empfehlende zu ersetzen, was seiner eigenen Theorie von der Selbstverwandlung des Logos in eine bloße Potenz an ihr selbst abgeht. Daß aber Chemnitz die Lehre der Schwaben vom vollkommenen Antheil an der Majestät, wozu diese auch den Vollgebrauch rechneten, verwirft und doch die Sätze, die das in der F. C. enthalten, sich gefallen ließ, ist bei seiner richtigen Lehre vom Werden Christi nicht anders als eine Concession zu nennen, die er nicht hätte bringen sollen. Und davon sehe ich auch jetzt keine Ursache abzugehen. — Daß Thomasius die Sätze über eine

logie hat eine innere Nothwendigkeit, ja ein relatives Recht dazu, Gottes Wesen als dem Menschen fremd zu setzen: nur sieht sie nicht, daß sie es ist, die diese Kluft befestigt zwischen Gott und sich, aber nicht Gott. Damit ergibt sich aber das sonderbare Schauspiel, daß während auf's Eifrigste, in ererbter Polemik

---

doppelte Gottheit, eine mitgetheilte und eine mittheilende (sowie zum Theil auch die Ansicht von einer Ausgleichung der Naturen), nur als Vorwurf der Reformirten, nicht aber bei Brenz oder Andreä gelesen hat (S. 374), ist nicht meine Schuld. Ebenso wenig, daß er die von mir citirten Stellen (II, 677) nicht nachgeschlagen hat. Daß er dennoch meine Relation berichtigen will, nöthigt mich, einige Stellen, und zwar zum Theil aus Schriften, die Thomasius selbst citirt, mitzutheilen. In seinem Buch de Majestate S. 929 sagt Brenz: Voco in praesentia (sicut et suis locis supra) Divinitatem Christi non eam, quam filius Dei in se ab aeterno habuit, sed quam tempore incarnationis filio hominis communicavit seu-participavit. Alia enim est divinitas communicans seu participans, alia communicata seu participata, sicut alius est donator, aliud donum ipsum. Christus igitur juxta participatam carni suae Deitatem implebat coelum et terram. S. 924: Christus erfülle Himmel und Erde majestate divinitatis, non solum aeternae illius quam habet a Patre suo —, sed etiam illius, quam filio hominis communicavit. Jac. Andreae Apolog. contra Ingolstad. S. 25: Divinitas Christi non est οὐσιώδης illa et aeterna cum Patre et Spiritu S. essentia communis, sed communicata a secunda hypostasi, qua ad dextram Dei sedet. ib. S. 42: Majestas (d. h. divinitas) donata humanitati extrinsecus a divinitate, quasi per accidens humanitati in persona accedit. Andres übergehe ich. Im Bericht vom Maulbr. Gespräch Collatio I. iiij hat J. Andreä gesagt: „Gott habe alle seine Majestät dergestalt dem Menschen mitgetheilet — daß der Mensch sei Gott gleich worden.“ Aehnliche Stellen finden sich bei Brenz. Noch in den achtziger Jahren hat J. Andreä ein bemerkenswerthes Urtheil über Schwenckfeld wiederholt. D. Hofmann (Abtruck S. 38) sagt darüber: „Es betrübt mich ja billig, daß D. Jacob ein Jahr vor seinem Tod die Eßlinger Predigten mit Präfation, die er wider richtige sächsische Lehrer und sonderlich D. Heßhusium geschrieben, wieder hat drucken lassen, darin die Predigten vor sein Testament aufgeworfen und in der einen von Schwenckfeldt gesetzt wird, daß seine (Andreä's) Meinung von der Lutherischen und Schwenckfeldts Streit über der Majestät des Menschen Christi diese sei, das es nicht anderst als im Grund ein Wortgezänk sei.“

besonders, auf der innigen Einheit der Person Christi, auf der Mittheilung der ganzen göttlichen Majestät, ja der Person und Natur des Sohnes Gottes an die Menschheit bestanden wird, die Menschheit selbst doch nie das Mitgetheilte soll zu eigen haben, die Mittheilung also doch nicht bei ihrem Ziele ankömmt. Selbst Thumm sagt (Majest. J. Chr. 79): die Mittheilung der Person des Logos an die Menschheit finde nicht κατὰ μέθεξιν statt, sondern nur κατὰ συνδύασιν! Wie das Feuer in die feinsten Poren des Eisens eindringe, so der Logos in die Menschheit. Was dieser dadurch wird, soll nicht blos eine Verklärung ihrer selbst sein, — das wären blos dona finita; aber auch nicht ein solcher Besitz des Göttlichen, daß dieses wirklich zu ihrem Eigenen gehörte und die Menschheit Christi dadurch zur Erfüllung der Idee ihres eigenen Wesens käme, sondern die Capacitas sinkt gleichsam zu der localen Bedeutung herab: die Menschheit nimmt einen Ort so ein, daß in und neben ihr aber ausserhalb ihres Wesens auch noch Raum ist für das Sein der Gottheit mit all ihrer Fülle; um welches Zusammenseins willen (συνδύασις)[32]) auch die Menschheit Gott heißt, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, belebend und anbetungswerth. — Wie geringfügig erscheint da, auf den wirklichen Gehalt der Lehrsätze und nicht blos auf die Tendenz gesehen, die zum entsprechenden Ausdruck nicht kommt, der Unterschied zwischen der lutherischen und der reformirten Christologie! Aber eben diese Ohnmacht, zum Ausdruck zu bringen, was man wollte [33]), und was allerdings von der reformirten Lehre verschieden war, steigerte die Polemik, statt sie zu mildern, und bewirkte ein desto zäheres Sichanklammern an Formeln, die sich als Schlagworte geltend gemacht hatten.

Den reformirten Dualismus zwischen Gottes und des

---

[32]) Dieses der alten Dogmatik sehr geläufige Wort bezieht sich eigentlich auf das Bild der Ehe.

[33]) Was man wollte, das ist die wirklich vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, was sich besonders in der Forderung gleicher Anbetung der Menschheit mit der Gottheit und in dem Attribute der vis vivificandi auch für die Menschheit ausdrückt. Besold ließ auch von Christi Menschheit den h. Geist ausgehn i. J. 1636. (Walch, Religionsstr. innerh. d. luth. K. I, 175.

Menschen Wesen will freilich die lutherische Kirche nie, aber die Giessener und Tübinger zeigen sich unfähig, ihn zu überwinden; sie hängen selbst noch mit ihm zusammen. Besonders aber verfällt die lutherische Christologie noch dem Dualismus einer doppelten Menschheit, der empirischen, werdenden, und der die göttlichen Idiome vollkommen in sich tragenden, und insofern fertigen. Die lutherische Christologie hielt diesen Dualismus zweier in einander gleichsam geschobener Menschheiten, den auf ihre Weise auch die Giessener und die Sachsen haben, aus, weil sie nicht sowohl von der Person Christi an und für sich selbst ein vollständiges Bild, als vielmehr in ihr das zum Heilsamt Erforderliche suchte. Zwar nicht mehr blos um den erhöheten, vollendeten Gottmenschen ist es ihr zu thun, aber auch nicht um die Erkenntniß Christi von seinen Anfängen an: sondern war im 16. Jahrh. die Abendmahlslehre es gewesen, auf welche die concrete Ausführung der Christologie zugerichtet ward, so ist es jetzt umfassender das Werk und Amt Christi, welches ebensosehr seine Niedrigkeit als seine Hoheit fordert und wofür durch jene doppelte Menschheit gesorgt sein soll. Die Freiwilligkeit und der ethische Werth seines Leidens ist ja dadurch bedingt, daß er nicht aus Ohnmacht und gezwungen dem Tode erlag, sondern daß er, im Besitze göttlicher Macht, doch nicht Gebrauch von ihr machte. Aber dieses Bild von Christus, für welches Christi gereiftes Messiasleben die Farben lieh, unmittelbar in die Anfänge Christi hineinzutragen, ist ebenso wenig zuläßig als das Bild von der Erhöhung her zu entlehnen. Die Lehre von der Person hat ein Recht, selbständig betrachtet und nicht von der Amtslehre obruirt zu werden. Erst von der Person aus wird dann auch die Amtslehre richtig zu formiren sein, wie die Lehre vom h. Abendmahl. Unter den amtlichen Gesichtspunkt liebt es die alte Dogmatik Christi ganzes Leben zu stellen, nicht blos mittelbar, sondern unmittelbar, womit schon gegeben ist, daß er als fertiger Gottmensch von Anfang an galt und daß es nur äußerliche Rücksichten waren, warum er erst im dreißigsten Jahr öffentlich auftrat. Damit wäre auch sein Werden ein Schein, weil es nichts für seine Person erworben hätte, sondern Alles hätte er nur um Andrer

willen, als Leistung für sie gethan. Die Absicht dabei war natürlich nicht, gering von Christus zu denken. Aber man erkannte noch nicht, wie auch darin eine δόξα Christi liegt, daß er nicht innerlich fertig von Anfang an durch ein Allmachtswunder dastand, um fortan nur wie ein edles Naturgewächs nach physischer Nothwendigkeit sein Inneres zu offenbaren; man meinte seine Person des ethischen Processes, der Versuchung, der Anfechtungen u. s. w. entheben zu dürfen, ohne zu sehen, wie dadurch auch sein Sieg die ethische Glorie verlöre, und wie auch sein Werk unethisch den Kategorieen der Nothwendigkeit und der Macht ausgesetzt bliebe, wenn er statt im ernsten Kampf um uns zu werben als Genosse unseres Geschlechts, nur äußerlich die Rolle eines Gottes Gesetz sich Unterwerfenden gespielt hätte. Es fehlte also mit Einem Worte immer noch die Erkenntniß davon, was zum Wesen wahrer Menschheit, also auch der Menschwerdung gehört [34]).

---

[34]) Es ist hier der angemessene Ort über einige Punkte in Schneckenburgers berühmt gewordener Darstellung der orthodoxen lutherischen Christologie zu sprechen. Bereits ist erwähnt, welch ein Gewicht er darauf legt, daß, indem sie die Exinanitio und speciell als Moment derselben die Conceptio als That der Menschheit oder doch der Gottmenschheit denke (um dem Amte Christi eine nicht blos instrumentale sondern autoritative Bedeutung zu geben), sie eine Menschheit Christi vor der Menschheit lehre, die doch erst mit der Conceptio anhebt. Aber in diesem Hauptpunkt irrt Schneckenburger. Wenn der reformirte Alting den Lutheranern eine präexistente Menschheit Christi vorwirft, so beweist das nicht, daß diese sie gelehrt haben. Schneckenburger, wie er überhaupt die großen lutherischen Dogmatiker für seine Darstellung sehr wenig benützt hat, bringt keinen Beweis aus ihnen für seine Meinung auf; selbst die Schriften untergeordneter Dogmatiker, wie Mengwein und Gisenius, sagen nicht, was er in ihnen liest. Daß das illocale Sein der Menschheit im Logos eine ganz andre Bedeutung hat, als die der Präexistenz einer realen, sich dann erniedrigenden Menschheit, ist früher gezeigt (II, S. 748 f. 776 ff.). Ebensowenig gehört die allerdings wichtige Unterscheidung der Incarnatio von der Exinanitio und Exaltatio hieher (s. o. S. 800), man wollte denn das logische Prius ohne Weiteres in ein zeitliches umzusetzen sich gestatten. Allerdings logisch wird die erste Stelle der Incarnatio gegeben, weil sie der allgemeinere Begriff ist, der in der Exinanitio und Exaltatio erst

Betrachten wir nun noch die luth. Dogmatik sec. 17 nach dem Streit zwischen den Kryptikern und Kenotikern. Je

---

seine nähere Bestimmung erhält. Es wird gesagt, daß Menschwerdung und Selbstentäußerung nicht an sich identische Begriffe seien; es hätte ja, bemerkt Gerhard, die Menschwerdung an sich auch so geschehen können, daß Jesus wie Adam gleich als fertiger Mensch hervortrat; wie ja auch in der Exaltatio Christus Mensch bleibt. Vielmehr sei die Incarnatio der Grundbegriff, zu welchem sich logisch die Exinanitio nur als ein für ihn Zufälliges, ihren Modus näher Bestimmendes verhalte (womit die alte Dogmatik eine wichtige Prämisse für die sonst bei ihr seltene Lehre anerkennt, daß die Menschwerdung auch eine Bedeutung und Wahrheit haben könne ohne die Beziehung auf die Sünde und ohne den mit dieser erforderlichen Modus). Im Gegentheil wird versichert, die Incarnatio sei, was die Zeit betrifft, so wie sie jetzt wirklich ist, mit dem Modus der Exinanitio simultan zu denken. Gerhard Loci Th. ed. Cotta T. III, 570. Quenstedt Systema III, 338. Sodann kommt es meines Wissens nicht vor, daß als das Subjectum exinaniens (Subj. quod.), wie man nach Schneckenburger erwarten müßte, vornemlich die Menschheit bezeichnet würde, die sich in die Conceptio ergeben habe, sondern die persona τῦ Λόγυ z. B. bei König, der Sache nach auch bei Gerhard l. c.; oder noch häufiger wird für die Exinanitio überhaupt die Gottmenschheit als dieses Subjekt bezeichnet, wobei dann von der Conceptio abgesehen wird, weil sich von selbst verstand, daß was noch nicht da ist, auch nicht handelt, also die Regel gilt: a parte potiori fit denominatio. Kömmt doch nach Mentzer, Feuerborn und der im Ganzen herrschend gewordenen Giessener Christologie überhaupt die Exinanitio zu Stande durch ein Ruhen des Logos (Gerhard III, 570. 562 ff.); nicht durch Ablegung Seitens der Menschheit von Solchem, in dessen Gebrauch sie gestanden hätte, sondern dadurch, daß sie willig und ohne nach hohen Dingen zu trachten ihrerseits in den Logoswillen eingeht, der die Mittheilung seiner Wirksamkeit inhibirt. Und diese willige Demuth der Menschheit, die das gottgewollte Loos will, ist auch so nicht ein leerer Akt, sondern eine sehr ernste Sache. Denn gegen den gottmenschlichen Gehalt dieser Person, wie er durch die Unio gegeben ist, bildet jedenfalls die um des Amtes willen nothwendige Niedrigkeit einen grellen, erst am Schlusse sich lösenden Contrast: es ist der Contrast des Königssohns im Knechtesstand, der scheinbar wenigstens dadurch noch sich steigert, wenn diesem Königssohn von Anfang an nicht blos das Anrecht auf die

weniger seit demselben die Christologie des 17. Jahrhunderts neue Gedanken producirte oder sachlich das Problem förderte, desto uner=

Majestät beigelegt wird (worauf ungenau Schmid, d. lutherische Dogm. Ausg. 3. S. 294 die Lehre der Dogmatiker reduciren will), sondern wie allgemein geschah, der innere wirkliche Besitz. (Gerhard III, 566.) Wenn es sich aber so verhält mit der angeblichen Lehre der Lutheraner von einer präexistenten Menschheit, so wird auch der „tiefere Gedanke", mit dem sie sollen gerungen haben, ihnen nicht können beigelegt werden, „die spekulative Wahrheit, daß die Menschheit überhaupt ihre Präexistenz in Gott habe und ewig mit Gott wirke, auch z. B. in der Schöpfung; daß aber Gott sich entäußere und in sein Anderssein übergehe (Exinanitio), um daraus zu sich zurückzukehren." Ausserdem wäre dieser Gedanke nicht blos im Widerspruch mit der ständigen Lehre, daß der Logos unveränderlich sei (z. B. Gerhard III, 423 f. 562. 563.), sondern auch mit Schneckenburgers eigner Auffassung der lutherischen Christologie, wornach das Erniedrigte (Subjectum quo) die Menschheit gewesen ist und nicht die Gottheit. Ein Andres als die faktische Lehre der alten Dogmatik ist die Frage der Consequenz. In dieser Hinsicht ist auch von uns (S. 806 f.) zugestanden, daß die folgerichtigste Form lutherischer Christologie zur Annahme einer präexistenten Majestät gedrängt werden müßte. Speculatives ligt nicht sowohl in der Christologie dieser Zeit, als vielmehr nur in den Grundgedanken der Christologie eines Luther, Brentz, Nicolai u. a. Mystiker, die aber im 17. Jahrh. nicht gefördert, sondern nur zum Theil und in scholastischer Weise behauptet wurden. Wenn ferner Schneckenburger als das eigenthümlich lutherische Verdienst die Ausbildung der Ständelehre, d. h. die Unterscheidung des Status exinanitionis et exaltationis bezeichnet, während die Reformirten diesen Unterschied zurücktreten lassen, so erfordert auch dieses eine Einschränkung. Denn daß Brentz, J. Andreä, welchen Hafenreffer, Thumm, Luc. Osiander, Joh. Ad. Osiander treu blieben, das Lutherische vertreten wollen, ist einleuchtend; aber gerade sie bringen es ja nicht zu einem wirklichen Stande der Erniedrigung. Umgekehrt, die Reformirten können nicht dessen angeklagt werden, daß sie es nicht zu einem Stand der Erniedrigung bringen, sondern weit eher, daß sie nie darüber hinaus kommen (s. o. II, 743. 749). Und so sind die Württemberger und die Reformirten, diese beiden Extreme, aus entgegengesetzten Gründen darin eins, daß sie es nicht zu einer stichhaltigen Unterscheidung zweier Stände bringen. Sondern am meisten haben hiefür nach Chemnitz die Giessener gethan. Wie

schöpflicher ward die Dogmatik in formeller Ausführung weniger inconsistenter Gedanken. Wir geben eine Probe vornemlich an einem höchst fruchtbaren, weniger genau bekannten Christologen, der ein Repräsentant der Lehrbildung des 17. Jahrh. sein kann. Calov in

sehr aber auch sie und die ihnen zustimmende Mehrzahl mit denselben Fehlern doch noch verflochten sind, ist gezeigt, so daß vornemlich nur die Tendenz zu loben bleibt, eine Ständelehre zu gestalten; diese aber kann auch den Reformirten nicht abgesprochen werden. — Es ist endlich eine treffende Bemerkung Schneckenburgers, daß weil nicht Gott oder der Logos für sich versühnen konnte, die Menschheit also nicht als Instrument, sondern als Urheberin (autoritative) sich zu verhalten hatte, in der Consequenz des lutherischen Systems die Betonung einer wahren Menschheit Christi habe liegen müssen. Dasselbe ist von andern Seiten her oben vielseitig erörtert und bewiesen. Allein gerade wenn um der Versühnung willen eine nicht selbstlose sondern ursächlich wirksame Menschheit von erwerbender Kraft nöthig ist, so hätte Schneckenburger auf die so gut wie allgemeine lutherische Lehre, „daß die Menschheit in Christo nicht unpersönlich, sondern im Logos persönlich sei, indem die Persönlichkeit des Logos ihr mitgetheilt ward,“ nicht ein so geringes Gewicht legen sollen, daß er nur beiläufig S. 27 Anm. sie erwähnte. Noch weniger hätte er es Philippi hingehen lassen sollen, daß derselbe in den herkömmlichen Irrthum einstimmt, wornach die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi die lutherische wäre. Schneckenburger hat ganz Recht, daß es verkehrt ist, mit Philippi auf die Unpersönlichkeit, d. h. Unvollständigkeit menschlicher Natur Christi Stellvertretung für uns bauen zu wollen (ich begreife daher nicht, wie er auch mir diese Ansicht hat zuschreiben können, die ich schon mehr als einmal bestritten habe): aber warum hat Schneckenburger nicht diese Meinung Philippi's aus den alten lutherischen Dogmatikern widerlegt, die gegen Reformirte und Katholiken auf's Bestimmteste darauf ein Gewicht legen, daß Christi Menschheit nicht dürfe unpersönlich gedacht werden? So Aeg. Hunnius de Persona Chr. S. 49., so Th. Thumm de majest. Jesu Christi 1621. S. 26. 27. 52. 53: die Menschheit, an sich unpersönlich, werde personirt durch den Logos und subsistire für sich wie andere Wesen, so daß actus personales auch von der Menschheit auszusagen seien, ja an diesen (S. 29) auch der Leib Theil nehme. Aehnlich B. Mentzer, Calov Systema VII, 204 ff. 1677, sowie dessen Examen doctrinae publicae ecclesiarum reformatarum

seinem System (Tom. VII, 1—737) behandelt die Christognosia in 6 Artikeln: 1. Von Gottes Erbarmung; 2. von der Sendung des Gottessohnes auf die Erde; 3. von der hypostatischen Vereinigung der zwei Naturen; 4. von dem Werk, 5. von dem doppelten Stand Christi; 6. von den Stufen der Erniedrigung und Erhöhung. Der dritte Artikel führt aus (S. 200—420), durch den Incarnationsakt des Logos werde ein Zustand der Unio hypostatica, eine communio und communicatio personae et naturarum bewirkt [35]), so daß nicht blos Aussagen über seine

---

et syncretismi cum orthodoxis in Artic. de Persona Christi 1663 S. 118—137. Gerhard III, 422—427. Vgl. die folgende Anm.

[35]) S. 200: Unio hypostatica vel Personalis est duarum naturarum conjunctio, arctissimam et indissolubilem mutuam naturae divinae et humanae praesentiam et communionem afferens. Nachdem er dann ausgeführt, diese Unio sei nicht blos notionalis noch virtualis, sondern realis, substantialis, nicht ἕνωσις σχετικὴ — relativa wie z. B. die Ehe —, noch verbalis, accidentalis oder παραστατικὴ, nicht blos κατὰ ταυτοβελίαν, ομόνοιαν, συνέργειαν, εὐδοκίαν oder concursus ad eundem effectum, aber auch nicht unio κατὰ σύγχυσιν, μέθεξιν (i. e. wie genus und species) μεταμόρφωσιν, μεταβολὴν, πρόςθεσιν (asseris instar), ἀλλοίωσιν oder φυρμόν (ähnlich wie Gerhard III, 423 ff.), geht er zur Frage über: ob Gottes Sohn seine ewige unendliche Person der Menschheit wahrhaft mitgetheilt habe? Nachdem er ausgeführt, wie die Jesuiten (Bellarmin de Chr. L. III, 9) und viele Calvinisten aus der unio personalis nur eine sustentatio der menschlichen Natur durch den Logos machen und ausdrücklich läugnen, daß des Sohnes Gottes Person oder Majestät real der menschlichen Natur sei mitgetheilt worden (so die Cryptocalvinisten in Wittenberg, Joh. Piscator, Sadeel, Trelkatius, Alsted, Sam. Maresius, Wendelin) zeigt er, daß ohne die communicata personalitas die Menschheit nur von dem Logos getragen würde wie wir, actu secundo als ein Geschöpf; daß aber vielmehr schon Luther fordere, der Sohn Gottes müsse schon actu primo als Mensch gedacht werden, nicht blos als die Menschheit sustentirend actu secundo, und es sei zum mindesten der menschlichen Natur eine obedientialis capacitas finiti ad infinitum zuzuschreiben; endlich, daß der Menschheit Christi actus personales zukommen, also ihr die subsistentia communicirt sei (S. 209. de Pers. Chr. 127. 128). Auch viele Reformirte, wie Zanchi, Beza, Polanus, Sohn, Scharpius, Maccovius, Waläus, Ludw. Crocius, Alting bekennen, daß die Menschheit vom Logos personirt wird.

Person, wie: der Mensch ist Gott, Gott Mensch (propositiones personales), berechtigt seien, sondern auch die reale Communicatio idio-

---

Zwar sei die Menschheit keine Person für sich; die Hypostase komme primario et per se der göttlichen Natur zu; aber um der unio personalis willen sei dieselbe Hypostase auch der Menschheit mitgetheilt und komme ihr als possessio, usurpatio und denominatio zu. Nicht durch transfusio, sondern durch mystische communicatio sei die hypostasis filii dei auch hypostasis der menschlichen Natur geworden, so daß die zwei Naturen eine und dieselbe Hypostase haben. Die menschliche Natur ist nicht persona aber natura ὑποστᾶσα, personata geworden. Ganz ähnlich Gerhard III, 421 427. Die Hypostasis Filii sei das ἑνοποιόν in dieser Person: nach der Incarnatio sei sie hypostasis duarum naturarum. Quenstedt III, 77. 86. Die Anypostasie der menschlichen Natur für sich gedacht sagt nicht aus, daß sie je sei unpersönlich gewesen, sondern im Logos war sie persönlich von Anfang (ἐνυπόστατος), i. e. particeps subsistentiae τῷ Λόγῳ. Aehnlich die andern. Hollaz nennt dieses eine reiche Compensatio für die menschliche Persönlichkeit. Dabei wird aber immer daran festgehalten, daß die divina persona nichts der Menschheit Fremdartiges sei. Balth. Meisner freilich in f. 50 christol. Disp. (Christologia sacra 1673. S. 80) beschränkt diese communicatio personae wesentlich. — Ist nun aber, wird von Calov fortgefahren, die Person des Logos zur Person der menschlichen Natur geworden, so ist sie in dieser als ihr Centrum und nicht ausser ihr (Logos non extra carnem, Calov. de Pers. Chr. S. 78 ff. System. T. VII, 225 ff.); denn das Extra versetzte uns wieder in den Raum; die unio hyp. aber ist absque locali commensuratione vel circumscriptione ἀδιαστάτως vorhanden (de Pers. S. 93). Nach ihrer Natur (actu naturae) kann die Menschheit äußerlich umschrieben sein, wenn gleich ihr actus personalis, wodurch sie illocal im Logos subsistirt, macht, daß sie nicht actu von außen umschrieben wird und in Einen Ort eingeschlossen ist (S. 95). — Wie nun aber die Hypostase des Logos der menschlichen Natur zu eigen wird, so werden auch die Naturen beide einander eigen. Es besteht vera et realis naturarum communicatio, nicht blos communio. Die περιχώρησις ist die Vermittelung. Divina natura humanam intime et profundissime permeat, inhabitat, perficit sibique appropriat, ut particeps fiat vere ac realiter ipsius humanae naturae; haec vero ita inhabitatur ac perficitur a divina natura, ut et ipsa ejusdem fiat particeps cum omni ejus plenitudine. De Pers. 157—192. Syst. 234 ff. So kann nun

matum begründet werde [36]). Die alten Dogmatiker verweilen aber

---

von dieser Menschheit, welche die göttliche Person und Natur zu eigen erhalten hat, auch gesagt werden, daß in Christo der Mensch Gott wie Gott Mensch ist. Bei dieser Gelegenheit wird dann auch ausführlich die Meinung bekämpft, daß blos die persona, nicht auch die natura filii dei incarnirt worden sei. Die Person des Logos und seine Natur seien real und einfach Dasselbe (de Pers. S. 158. Gerhard III, 440). Zwar im innern Complex der Gottheit gebe es eine Mittheilung der Natur ohne die der Hypostase, für Mittheilung der letztern sei nur ad extra eine Stelle an die natura hum., aber es könne die Hypostase nicht ohne die Natur mitgetheilt werden. Das sei von dem Begriff der Hypostase gefordert, denn der Modus nequit esse extra et citra naturam suam; die unio trennt nicht die persona von der natura. Calov. de pers. S. 166. VI. Das erkennen auch Polanus, Ursinus u. A. an, wenn die Reformirten gleich meist keine unio der Naturen unter sich zugeben, sondern nur eine unio in der Person. So Daneau, Zanchi, Sadeel, Trelcatius, Maresius; von römischer Seite ausser den Aeltern, wie Thomas Aq., Ad. Tanner, Bellarmin, Suarez. — Doch auch in der lutherischen Kirche fehlte es sec. 17 nicht an Solchen, welche sagten: die Persona, nicht die essentia filii dei sei incarnirt, weil sonst auch Vater und Geist ihrer essentia nach, die ja gemeinsam sei, incarnirt wäre. So ausser Calixt (Calov Syst. VII, 150) auch Joh. Hildebrand und Rixner, vgl. Walch Rel.-Streit. innerhalb d. luth. K. IV, 840, wogegen Deutschmann auftrat, der mit Calov (Syst. VII, 150) sagt: die göttliche Natur sei, nicht insofern als sie Vater und h. Geiste mit dem Sohn gemeinsam sei, sondern sofern sie in der persona filii dei subsistire, incarnirt worden. Das führt auf den von Aeg. Hunnius ausgesprochenen Gedanken, daß die trinitar. Unterschiede sich auch in den Eigenschaften abspiegeln, d. h. daß die Hypostasen dasselbe Wesen haben, aber jede unter ihrem Character hypost.

[36]) Die drei gradus der Communic. bei Chemnitz werden später in drei genera oder classes verwandelt (von den Tübingern in vier, s. o.) und oft die Ordnung geändert, jedoch nie ganz gleichmäßig festgestellt. Gerhard III, 472 ff.: 1. Die Prädikate beider Naturen werden ausgesagt von der Person; 2. die göttliche Natur theilt ihre Idiome an die menschliche mit (genus maj.); 3. genus apotel. Calov Theol. Posit. 1682. S. 327. Syst. VII, 290 ff. unterscheidet zwei Hauptgattungen, von welchen die erste wieder in zwei Arten zerfällt. 1. Von Seiten der Natur geschieht eine Mittheilung an die Person; a) von einer Natur an die Person; z. B. Christus

hat gelitten, oder der Sohn Gottes hat gelitten, oder der Mensch Jesus Christus ist allmächtig. Hier haben restrictive Partikeln ihre Stelle, z. B. Christus oder Gottes Sohn hat gelitten nach der menschlichen Natur; b) von beiden Naturen an die Person (nach Leo's Wort: utraque natura agit quod cujusque est proprium cum communicatione alterius). S. 294. Dieses ist das genus apotelesmaticum oder die κοινοποίησις. 2. Die zweite Classe oder dritte Art betrifft die Mittheilung a natura ad naturam; Genus majestaticum oder αὐχηματικόν, indem zwar nicht eine μετάδοσις, μεταποιΐα menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur, aber eine μετάδοσις göttlicher Eigenschaften an die menschliche statt findet. Jedoch nur die ἐνεργητικὰ ἰδιώματα, nicht die operationis expertia werden nach Calov mitgetheilt zum Gebrauch; zum Besitz (Κτῆσις) aber alle. S. 299. (Theol. Pos. 332 scheint Calov überhaupt nur die erstern als mittheilbar zu setzen.) Aehnlich dann z. B. auch Quenstedt III, 102. Baier u. A.: Nur die operativa werden zur usurpatio und praedicatio immediata mitgetheilt. Aus der Communicatio naturarum et personae folgt die communic. idd. von selbst, da auch nach Calov die idiomata nichts Anderes sind, als die Naturen selbst. Während Chemnitz die beiden ersten Gattungen noch als ausser dem Streit mit den Reformirten bezeichnet hatte, so dehnt Calov nach seiner Art den Krieg über alle drei Genera aus und greift den Reformirten Berg, der deßhalb sich über lutherische Logomachieen beschwert, heftig an. S. 815. Es versteht sich auch von selbst, daß einerseits zwar gesagt wird, die Eigenschaften seien das Wesen, die Naturen theilen sich an einander mit, so daß z. B. der menschlichen Natur die göttliche zukömmt (competit) durch die Unio, daß aber andererseits doch dabei beharrt wird, die beiden Substanzen bleiben unverändert für sich, jede behalte ihre natürlichen idiomata. Diese Eigenschaften werden zum wirklichen Besitz in der Unio; usurpatio plenaria tritt ein in Christi exaltatio; sie sind wirklich göttliche, unendliche, der Menschheit zu eigen gewordene, wenn auch nicht formaliter ihr inhärirende Eigenschaften; das πρῶτον δεκτικὸν derselben bleibt die Gottheit. Daher werden sie auch weit unterschieden von den hohen Vorzügen, welche die menschliche Natur in Christus an ihr selbst hat (dona habitualia excellentissima, sed finita). Die Salbung Christi erkennt Calov Syst. VII, 445 ff. als Salbung mit dem hl. Geiste an; aber sie bezeichne dona infinita, wofür er sich auf Joh. 3, 34 beruft, nicht wie die Reformirten wollen finita. Wie sich nun diese dona infinita Spiritus S. zu den vom Logos communicirten Idiomen verhalten, gibt er nicht näher an. Nur wird versichert, die Unctio sei nicht die aeterna generatio, noch mit der unio hypo-

nicht gleichmäßig bei allen göttlichen Eigenschaften [37]), sondern neben der Allgegenwart nur bei der Allmacht und Belebungskraft und der Allwissenheit, ohne dabei zu einem hellen zuversichtlichen oder der ursprünglichen Tendenz gerecht werdenden Ausdruck zu kommen. Im Gegentheil erfährt schon im 17ten Jahrhundert bei näherer Durcharbeitung die Communic. idd. manchfache Restrictionen [38]). Namentlich hat unter den lutherischen Theologen

statica zu vermischen, was Frühere sagten, noch trete sie erst ein mit der Taufe, sondern sie falle der Zeit nach zusammen mit der conceptio, aber der Sache nach sei sie ein Moment für sich, nemlich die Ausstattung für das Amt. S. 449 f. Wir haben diese Lehre nach Calov, von welchem z. B. Quenstedt vielfach abhängig ist, dargestellt, weil er bisher fast gar nicht berücksichtigt ist. Aber ganz ähnlich verfahren auch Joh. Gerhard, Scherzer, Quenstedt, König, Baier, Hollaz; nur daß das genus apotel. als drittes genannt zu werden pflegt.

[37]) Vornemlich die operativen Eigenschaften göttlicher Majestät kommen in Betracht. Vgl. die vor. Anm. Die ethischen Eigenschaften Gottes, auf welche Luther ein so großes Gewicht legte, daß er darin Gottes innerstes Wesen sah, werden, was bezeichnend ist, kaum berührt (bei Gelegenheit der potestas judicii extremi durch den Gottmenschen); man interessirte sich nur für die metaphysischen und sah in ihnen die göttliche Majestät.

[38]) Der Antheil der menschlichen Natur machte auch bei den einen Eigenschaften mehr Schwierigkeit, bei den andern weniger; z. B. bei der Allmacht weniger als bei der Allwissenheit und Allgegenwart. Denn jene konnte als die bloße Möglichkeit gedacht werden, die von dem actuellen Gebrauch, von dem Weltregiment wohl zu unterscheiden und mit der Exinanitio vereinbar sei. (Doch sagt Calov de pers. Chr. 316, sie sei der Menschheit Christi so zuzuschreiben, wie sie wahrhaft unermeßlich dem Logos wesentlich zukomme, mithin nicht als bloße Macht über die Welt, sondern als absolute Macht S. 318, mit der Kraft, auch lebendig zu machen, S. 373—401, wohin auch seine Wunder und die Sündenvergebung gerechnet werden, S. 382—386). Dagegen die Allwissenheit ist nach der gewöhnlichen Auffassung an ihr selbst nicht die bloße Möglichkeit, Alles zu wissen, sondern das wirkliche Alleswissen. Man unterschied zwar auch bei ihr zwischen der Kraft der Allwissenheit und deren Gebrauch (dem actus primus und secundus); die göttliche Natur habe stets beides, die menschliche an sich keines von beidem, jedoch mit dem Logos vereint habe sie im erhöhten

Georg Calixt die Unhaltbarkeit der Christologie sowohl der

Zustand Antheil an beidem. Für den Stand der Erniedrigung wurde nie geläugnet, daß sie nach ihrem eigenen (habitualen, subjectiven) erfahrungsmäßigen Wissen zugenommen, also Einiges nicht gewußt habe; aber, fragten Einige, was bliebe von Mittheilung der Allwissenheit übrig, wenn die Menschheit, mit dem Logos vereint, nicht auch den Gebrauch der Allwissenheit haben sollte, sei es auch verborgen? Denn ein blos potentielles Alleswissen ist doch ein actuelles Nichtwissen, das Wissen existirt nur im Actus, die bloße Kraft, alles erkennend zu umfassen, hat die menschliche Natur auch schon an sich ohne Comm. idd. So sagte man: die Menschheit Christi habe auch auf Erden vereint mit dem stets alles wissenden Logos alles stets actuell gewußt, zwar nicht actu naturae, aber personae. Was aber Christus actu personae stets κτήσει oder actu primo wußte, dessen Gebrauch (actu secundo) habe er nach der natura hum. aufgegeben. (Vgl. die Diss. unter Joh. Fr. Mayer 1707 de omniscientia carnis Christi nihil ignorante, von Pylius). Allein daß die Person allwissend und die Menschheit mit der Person verbunden war, gaben auch die Reformirten zu. Daher Calov sagt: Die Allwissenheit des Logos komme der Menschheit nicht blos zu per identitatem personae, sondern durch eine wahre und reale Theilnahme, so daß nicht blos der Mensch Jesus (durch die Person des Logos), sondern auch seine Menschheit allwissend heißen müsse kraft der unio. Allerdings aber habe er die wesentliche Weisheit, die er auch nach der menschlichen Natur stets besessen, nicht immer, sondern nur so gebraucht, wie und wann er wollte. Eigentlich aber geht dem Calov hier der Besitz nothwendig in den Gebrauch über oder in das wirkliche Wissen; ähnlich wie Thumm gelehrt hatte Majestas J. Chr. θεανθρ. 1621. S. 195 ff. 263 ff. Denn Calov meint: sage Jesus, daß er den Tag des Gerichts nicht wisse, Marc. 13, 32.. so beziehe sich das nur auf das seiner Menschheit an sich, ohne die Comm. idd. zukommende Wissen, als welche sie freilich gar nicht mehr real existirt. Wie nun aber für ein menschliches Erwerben des Wissens noch Raum sei, wenn dieselbe Menschheit von Anfang durch die ihr mitgetheilte Person schon wirklichen Besitz der Allwissenheit hat, während doch die Person als Person des Logos eine Entäußerung nicht erfahren kann, darüber erhalten wir keine Auskunft. Ch. Matth. Pfaff bemerkt auch mit Recht, Allwissenheit, wenn sie da sei, sei im Gebrauch da. Ist sie auch nur fertiger Besitz, so ist für ein Erwerben von Wissen keine Stelle mehr. So ward man entweder zur Tübinger Consequenz gedrängt (der κρύψις) oder aber zum Fallenlassen auch des

Tübinger als der Gießener und Sachsen erkannt und die Lehre

---

vollkommenen Besitzes von Anfang an. Das letztere vollzog sich sec. 18. Dagegen sec. 17 wird, wo man folgerichtig verfährt (wie die Tübinger), auch jegliche selbst relative Löslichkeit der Factoren in Christi Person, die zur Entwicklung und wahren Menschheit gehört, in Abrede gestellt. In Christus ist nicht ein auch nur momentanes Vorangehen des Wissens vor dem Wollen oder umgekehrt, sondern die Bildung von Entschließung, Ueberlegung (προαίρεσις) hat keinen Raum in ihm, da es ein zeitweiliges Nichtwissen, nicht Bedachthaben voraussetzte. (So Thumm l. c. S. 265.) Ebenso sei auch keinerlei Antagonismus zwischen Christi sensueller Natur und zwischen seinem Vernunftwillen, sondern nur eine stete unmittelbare Conformität seines Willens mit seinem Wissen. Luthers Worte (s. o. S. 561 ff.): Christus hat wie ein anderer reiner heil. Mensch nicht zu aller Zeit Alles gedacht, geredet, gewollt, erkannt u. s. w. werden entschuldigt oder künstlich umgedeutet. (S. 262.) Er rede hier nur von der Menschheit an sich, wie sie wäre abgesehen von der Unio. Ja auch die capacitas der menschlichen Natur für die göttliche wird so bestimmt, daß sie nicht physica sei, sondern durch die Wirkung der Gnade, die doch nicht sein kann vor der Empfänglichkeit der menschlichen Natur, durch die unio personalis und um derselben willen (S. 188. 264), wodurch dann diese Capacitas ihre Beziehung auf die Homousie mit uns und auf die Erklärung der Möglichkeit der Incarnation völlig verliert, da sie vielmehr selbst der Menschheit Christi erst wunderbar einerschaffen oder erst nach der Unio, weil durch sie, zukommt. Wo möglich ist, noch größere Schwierigkeiten brachte die Allgegenwart. Schon die Tübinger wollen nur eine illocale Allgegenwart der Menschheit Christi bei dem All, ohne die göttliche Unermeßlichkeit, ohne Aufhebung der menschlichen Gliederung, Symmetrie, Umschriebenheit; ja sie geben auch je nach der Verschiedenheit der Welt-Objekte eine mehr oder weniger innige Gemeinschaft der Menschheit mit ihnen zu. Sie sagen aber: sie sei durch den Logos, der sie überall bei sich hat, wo er ist, und dem das All nur ein Kleines ist (Jes. 40, 17), Allem gegenwärtig (hoc omnipraesentiae divinae tota plenitudine totaliter tota humana natura Christi particeps facta est Thumm Maj. 187 ff. 172—194. 235) und zwar essentialiter und repletive, nicht blos durch Willen und Fernwirken; wie ja auch die unio mystica nicht blos Gemeinschaft mit Christi Willen sei. Ihr Hauptbestreben ist, Christi Menschheit nicht als eingeschlossen und gefangen vom Raum, sondern als frei Alles umfangend zu denken, und sie geben sich Mühe, nicht die Beschränktheit von aussen als

ein wesentliches Merkmal des Körperlichen aufzuzeigen, sondern nur Umschriebenheit überhaupt, die sich aber auch als Selbstbestimmung des an sich Illocalen denken lasse oder als Ebulliren der Gestalt aus diesem (S. 238). Aber selbst Calov, der Repräsentant der sächsischen Orthodoxie, betont: diese Allgegenwart sei nicht als nackte substantialis adessentia, sondern auch als operativa zu denken; und jene verschiedenen Stufen der Nähe reducirt er auf die Unterschiede der operationes potentiae, gratiae, gloriae. Die κτῆσις dieser omnipraesentia habe die Menschheit Christi stets gehabt, aber erst seit dem Sitzen zur Rechten Gottes den vollkommenen Gebrauch dieser operativen Allgegenwart ohne Unterbrechung. Calov de pers. Chr. 401—438. Syst. VII, 364. Quenstedt III, 185. Die Meisten legen das Hauptgewicht auf das praesentissimum et potentissimum dominium der Menschheit, stellen auch gerne die Sache so dar, als ob sie der Menschheit Höheres zulegen wollten als die Tübinger, indem sie nicht von bloßer nuda adessentia, sondern von operatio der Menschheit reden. Bechmann bemerkt sogar, Christi Menschheit sei allgegenwärtig durch ihr Wissen, ihre Macht und Wirkung, aber was die substantielle Allgegenwart anlange, die allerdings Gott zukäme, so verhalte es sich mit dieser Eigenschaft anders als mit der Allwissenheit oder Allmacht. Denn zwar durch eine und dieselbe, der Zahl nach identische Macht und Weisheit sei die göttliche Natur und die menschliche allwissend und allmächtig; ähnlich bei andern Attributen. Dagegen könne die göttliche und die menschliche Natur nicht allgegenwärtig sein durch eine und dieselbe Allgegenwart, sondern nur durch eine verschiedene, denn die Gegenwart bezeichne das Seyn selbst, das Seyn eines Dinges aber sei mit der Natur und dem Wesen desselben identisch, die Selbigkeit der Allgegenwart beider Naturen brächte also auch die Selbigkeit der Existenz und des Wesens beider, Eutychianismus. Während daher der göttlichen Natur eine nothwendige Allgegenwart bei den Creaturen, wenn sie sind, zuzuschreiben sei, dürfe die Allgegenwart menschlicher Natur nur abgeleitet werden theils aus der Allmacht, theils aus dem Willen, nämlich sofern beide sich auf die menschliche Natur selbst (actu reflexo) richten. (Bechm. Annotation. uber. in Compend. Leonh. Hutteri 1690. Loc. III. S. 158 ff. bes. 173.) Hiemit hört aber die Allgegenwart der Menschheit schon auf, eine ständige Eigenschaft derselben, unmittelbar mit der unio personalis gegeben zu sein, sie ist vielmehr damit schon eine Wirkung und That des Gottmenschen, wenn gleich eine sich auf seine Person selbst beziehende, vermittelt durch sein Wollen und Können, und durch diese Vermittlung nicht mehr den andern Eigenschaften coordinirt. Auf die Selbigkeit der göttlichen Eigenschaften im Lo-

von der Comm. idd. überhaupt einer Kritik unterzogen[39]), die

---

gos und in der Menschheit, im Gegensatz gegen alle geminatio, war, gegen Brentz, besonders Chemnitz gerichtet gewesen. (Vgl. auch Calov de pers. Chr. S. 344. Syst. VII, 358 ff. Hollaz Exam. Theol. acroam. ed. 1733. P. III, S. 137.) Auf ihr besteht auch Buddeus Instit. Theol. dogm. ed. 2. 1724. S. 769 ff. wieder, und sagt, daß dieselbe Instanz, die Bechmann gegen die Selbigkeit und Einheit der Allgegenwart kehrt, sich gegen alle Attribute kehren ließe, da sie re ipsa ab essentia divina realiter non differunt. Es bricht mit der doppelten Allgegenwart ein Satz der altschwäbischen Christologie wieder hervor (s. o. II, 677. 684), aber in anderer Tendenz, indem sie mit dem wirklichen Antheil der Menschheit an den göttlichen Eigenschaften mehr Ernst gemacht hatte. Buddeus leistet aber nichts zur Lösung der Schwierigkeit; er sagt nur, die Menschheit habe die Allgegenwart anders als die Gottheit. Obwohl er bekannte, daß sie mit der immensitas und der göttlichen essentia identisch sei, läßt er doch der Menschheit zwar nicht nuda adessentia aber die adessentia operativa im strengen Sinne zukommen und zieht sich nur auf das Geheimniß zurück. — Bechmann wendet ferner auch eine Unterscheidung an, wofür schon Thumm l. c. S. 266 einen Vorgang bildete, zwischen den ἐνεργητικὰ, welche immediate und denominanter übertragen werden und den ἀνενέργητα, die nur mediate, indenominanter es werden. Er sagt S. 158: nicht alle der Menschheit mitgetheilten Eigenschaften können auch von ihr prädicirt werden. Antheil habe sie an allen, da sie den Logos in sich trage; aber an aeternitas, immensitas nur mittelbaren. Nur dasjenige könne auch von ihr selbst prädicirt werden, was ihrem Begriff nicht widerspreche. Die infinitas aber oder immensitas und aeternitas für sich, die mit dem Wesen Gottes selbst real identisch seien, widersprechen der Menschheit als endlicher. Hierin scheint zu liegen, daß die andern im eigentlicheren Sinne mittheilbaren Eigenschaften nicht eigentlich Gottes Wesen seien. Allmählig wurde von allen ruhenden göttlichen Eigenschaften (ἀνενέργητα) gesagt, daß die Menschheit nur mittelbar an ihnen Theil habe, nemlich durch die wirksamen hindurch. (Buddeus l. c. S. 765.) Daran aber schloß sich bald das Weitere, daß die menschliche Natur nicht unmittelbar und in concreto naturae, sondern nur in der Person Antheil an den göttlichen Eigenschaften habe, was der reformirte Lehrsatz ist.

[39]) Vgl. G. Calixti Epitome Theol. posit. 1619. S. 140—153. Auch Dreier, sein Schüler, hat Erörterungen über die Person Christi geschrieben.

trotz des Widerspruchs von Abrah. Calov und Hülsemann[40]) dazu mitwirkte, das Zugeständniß einer nothwendigen Beschränkung der Comm. idd. gemäß dem Unterschiede der wirkenden und der nicht wirkenden göttlichen Prädikate immer allgemeiner zu machen[41]). Noch mehr hat der gescheiterte Versuch, den Calixtinismus als ausser der lutherischen Kirche stehend zu erklären, dazu beigetragen, die Hegemonie der Wittenberger nach dem Streit mit den Tübingern, ja die Kraft der alten orthodoxen Theologie überhaupt zu brechen und ihr das Vertrauen der Kirche zu entziehen: wiewohl Calixt selbst nichts Besseres zu geben gewußt hat[42]).

Von der religiösen Kraft und Innigkeit Luthers weit abstehend, gewöhnte sich die ihrem Intellectualismus verfallene Theologie sec. XVII unwillkürlich immer mehr, sich Gott und Welt an sich, ähnlich wie der Deismus als absolut und im Wesen geschieden zu denken, ein Dualismus, der nur durch schlecht-

---

[40]) Abr. Calov. Syncretismus Calixtinus 1655. S. 281 ff. Hülsemann, Calixtin. Gewissenswurm. 1654. Consens. Repetitus fidei vere lutheranae ed. Hencke.

[41]) Z. B. Hollaz. Examen III, 136. ad immediatam praedicationem sind nur die ἐνεργητικὰ der Menschheit geworden. Vgl. Anm. 38.

[42]) Er sagt: Da die Lutheraner, besonders die Sachsen, die göttlichen Prädikate der Menschheit nicht formaliter und secundum intrinsecam denominationem zuschreiben wollen, so seien sie offenbar nur secundum extrinsecam denominationem von ihr auszusagen. Der alte Sinn der Comm. idd., wie ihn die Scholastiker und Melanchthon auch Luther in der Schrift von den letzten Worten Davids verstanden, beziehe sich nur darauf, daß die Person alle Prädikate der Naturen habe. Was die später hinzugekommenen Genera Comm. idd. betreffe, so sei zu unterscheiden zwischen den dona creata, welche die Menschheit wahrhaft als ihre eigenen habe und den increata, die sie auch habe, nemlich sofern die persona sie habe und der Logos in der Menschheit und durch sie als Organ wirke. Die Person des Logos sei aber unmittheilbar. Ja er will nicht einmal von einem Zueinandersichneigen der beiden Naturen (propendere) etwas wissen; auch in Christi Menschheit seien nicht zwei Seiten neben einander, die ursprüngliche menschliche und eine angeeignete göttliche, sondern durchaus sei bei dem ewigen Unterschied beider Naturen zu bleiben; der Wille des Logos bleibe

hin supernaturale Akte durchbrochen werden kann. Der signifikanteste christologische Ausdruck hiefür ligt darin, daß der Satz von der Capacitas hum. nat. für die divina dahin umgedeutet wird: die Incapacitas der Menschheit sei durch göttliche Machtwirkung in Capacitas verwandelt, nemlich in Christus. Wie ganz anders noch Ph. Nicolai, der in den Gläubigen und ihrer Gottesgemeinschaft, unbeschadet der Einzigkeit Christi eine Analogie für die Unio in Christus sah! [43]) Wenn die Menschheit in Christus erst durch einen wunderbaren Akt für die Gemeinschaft mit der göttlichen kann empfänglich gemacht werden, die Menschheit ausser ihm aber für das göttliche Leben nicht empfänglich ist, so ist seine Menschheit von der aller andern wesentlich, ja in dem Hauptpunkte verschieden, also keine wahre Menschwerdung; und kommen etwa auch die Gläubigen durch einen ähnlichen magischen Wunderakt ohne alle Anknüpfung an ein Höheres in der allgemeinen Menschennatur zu einem Antheil an göttlichem Leben, so sind von den Christen gleichsam als Pneumatikern die andern Menschen als eine andere Wesenklasse geschieden. Wird aber so aus der allgemeinen Capacitas der natura h. eine allgemeine und ursprüngliche Incapacitas, wozu dann noch die Heftigkeit des Gegensatzes gegen die reformirte Christologie an diesem Punkt? Die Capacitas sagt da nicht mehr eine Beschaffenheit der menschlichen von Gott frei gewollten Natur aus, sondern nur das Factum, daß der Logos in der Menschheit ist, und diese seiner Machtwirkung, wodurch sie wider ihre Natur

---

rein göttlich, der Wille der Menschheit rein menschlich; eine Vermittlung beider zur Einheit des gottmenschlichen Willens sucht er nicht. So theilt er also nicht blos die auch von seinen Gegnern erneuerte Vorstellung von einer wesentlichen Gegensätzlichkeit beider Naturen, sondern er zieht daraus folgerichtiger auch die reformirten Schlüsse. Den lutherischen Grundgedanken läßt er fallen und bezeichnet daher keinen Fortschritt. Dagegen weiß er beredt und treffend darzulegen, daß der christol. Lehrunterschied zwischen Reformirten und Lutheranern zu einer Kirchenspaltung nicht berechtige.

[43]) Quenstedt, der sonst einen lebendigeren Gottesbegriff hat, läßt diesen der Christologie wenig zu Gute kommen.

ihn capit, nicht widerstehen kann. Betrachten wir dieses noch von einer verwandten Seite! Obwohl der Satz stehend wiederkehrt, daß die göttlichen Eigenschaften zugleich das Wesen seien, so sieht sich doch die Dogmatik, welche auch innerhalb der Unio den absoluten Wesens-Unterschied der Naturen festhalten will, dazu gedrängt, entweder die göttlichen Eigenschaften nicht als wirklich der Menschheit zu eigen geworden, oder aber, sofern sie der Menschheit wirklich mitgetheilt werden, dieselben nicht als göttliches Wesen zu denken, sondern dieses Wesen als unterschieden von den eigentlich mittheilbaren Eigenschaften in den ruhenden Attributen Gottes zu finden. Dadurch aber wird, wenn nicht zu einer doppelten Gottheit fortgegangen wird, die unio unwillkürlich immer mehr aus der Sphäre des göttlichen Wesens in die Welt des göttlichen Willens verlegt. Die Comm. idd. (sagt man) hat der menschlichen Natur Antheil an den idiomata divina operantia gebracht, aber nicht so, daß diese idiomata eine Verdoppelung erführen, übergiengen oder übergegossen würden in die Menschheit, diese auszugleichen mit der Gottheit oder in ihrem Wesen zu zerstören, sondern die Art der Mittheilung ist die, daß die göttliche Natur sich zur menschlichen, die eine δύναμις perfectibilis ist, als actus perficiens (oder entelechia) verhält; aber ohne daß dann diese perfectio wirklich der Menschheit formaliter, subjective soll inhäriren dürfen. Vielmehr ist nur κατὰ syndyasin i. e. per unionem et conjunctionem ein gemeinsamer Besitz und Gebrauch der operativen Eigenschaften Gottes bewirkt, so daß eine κοινωνία Zweier gegeben ist[44]). Solcher Antheil ohne wirkliche Aneignung (μέθεξις) Seitens der menschlichen Natur wäre freilich nicht eutychianisch, aber wohl dem Nestorianismus nahe genug, und ist im Widerspruch damit, daß die

---

[44]) Vgl. Balth. Meisner. Christologia sacra 1673. S. 80. Hollatius l. c. S. 120. 139. Buddeus l. c. S. 757. Noch etwas mehr als die Andern betonten die Tübinger das Zueigenwerden der göttlichen Eigenschaften für die Menschheit, wie Luther und Brentz es gewollt. (Jedoch s. o. S. 816.) Allein je mehr die Mystik der alten lutherischen Christologie vor der Scholastik wich, desto mehr nahm die Auffassung überhand, wornach zwar die μετάδοσις Seitens des

menschliche Natur Christi selbst durch die Unio mit der göttlichen vollendet sei. Denn hat jene ihre Vollendung (perfectio) in dieser, so weist schon ihre Idee hin auf die göttliche, und die letztere gehört in Christo zu ihrem vollen Begriff, so daß nicht mehr gesagt werden kann, die göttlichen Idiome werden nie formaliter, subjective, inhaesive der Menschheit zu eigen. Aber das wollte die protestantische Scholastik nicht. Die Herrschaft des Intellektualismus und Formalismus, die steigende Feindschaft selbst gegen die edlere Mystik ließ die Gottbedürftigkeit und Gottempfänglichkeit menschlicher Natur immer mehr in den Hintergrund treten. Mochte man eine Zeitlang dabei bleiben, daß die Menschheit, im Widerspruch mit ihrer Natur, doch in den Besitz göttlicher Idiome gelangt sei: gegen eine solche Magie der Gnade in Christus mußte auf protestantischem Boden immer wieder unwiderstehlich die Anerkennung sich aufdrängen, daß was wider die Natur der Menschheit sei, von ihr auch nicht wahrhaft könne empfangen werden. Diese Anerkennung ist in der besprochenen Läugnung der μέθεξις verhüllt vorhanden; sie sollte bald genug in anderer Weise offen und laut ausgesprochen werden.

Mit der Abschwächung, ja völligen Umdeutung der Capacitas hum. nat. für die göttliche, wie sie einst Luther und Brenz, ja zum Theil auch die F. C. gelehrt, war der alte Dualismus, den die Reformation zu durchbrechen gesucht, wieder aufgerichtet und neu befestigt. Aber hievon ist die Kehrseite, daß doch wie-

---

Logos real sein sollte, aber nicht die μέθεξις Seitens der Menschheit. Das soll die zwar nicht mystische, aber unklare Formel bezeichnen, die den Widerspruch in einen mysteriösen Ausdruck versteckt: die Communicatio geschehe καθ' ἕνωσιν, κατὰ συνδύασιν. So nehmen die göttlichen Eigenschaften, welche, statt wirklich menschliche zu werden, als über- oder widermenschliche neben den menschlichen stehen bleiben, wie früher gezeigt, eine Stellung ein, die man nur mit den dona superaddita vergleichen kann, was aber weder für das Amt Christi noch für das Heil. Abendmahl oder die unio personalis genügen konnte, daher die entgegengesetzte Tendenz zu einer wahren μέθεξις immer wieder spürbar ist. Ohne sie hätte auch die fortgesetzte Polemik gegen die Reformirten kaum einen Sinn und Zweck.

der die Comm. idd. der Menschheit Christi von Anfang an so viel zutheilt, daß damit die wahre menschliche Entwicklung nicht besteht. An dieser hält die reformirte Christologie strenger und ernster fest, sie erreicht aber desto weniger für die Einigung der Naturen, ja participirt auch an dem Fehler der lutherischen Theologie, indem sie die Person, von der die Eigenschaften doch nicht können getrennt werden [45]), von Anfang an fertig denkt.

Im Ganzen ist die christologische Thätigkeit der Zeit bis nach 1700 nur formalistisch, von neuen fördernden Gedanken entblößt. Hatte der Trieb zu logischer Ausgestaltung sich gesättigt, so wandte sich die ermattende Productivität immer mehr zu spinösen einzelnen Fragen, wovon schon die vorreformatorische Scholastik Proben genug darbot. Wir heben zur Charakterisirung einige derselben aus.

Den Uebergang möge eine Streitfrage machen, an der gleichfalls, wie auch die Antwort ausfallen mochte, die inextricabeln Schwierigkeiten der lutherischen Christologie des 17ten Jahrhunderts zu Tage treten. Das ist die Frage: ob Christus auch in triduo mortis Mensch gewesen sei, d. h. ob auch in dieser Zeit die Menschwerdung wirklich und ganz fortgedauert habe? Daß die Person des Gottmenschen in sich selbst auf Erden noch nicht vollendet ist, sondern ihre Factoren noch theilweise löslich sind, zur absoluten Einheit aber sich noch nicht durchdrungen haben, mithin die Lehre von einer mit Einem Schlage fertigen,

---

[45]) Einige Reformirte wollen blos die göttliche Person ohne ihre Natur, also auch Eigenschaften (ähnlich wie viele katholische Theologen), Mensch geworden sein lassen. Vgl. o. S. 824. Ein göttliches Ich ohne alle göttlichen Eigenschaften ist aber weder denkbar, noch würde es sich von einem menschlichen Ich wesentlich unterscheiden; so käme es aber nicht zu einem wirklichen Gottmenschen. Bestritten wird diese Lehre noch von Woken. Dagegen Buddeus l. c. S. 745. sagt, das Resultat der unitio sei die unio, welche personalis heisse, quia unitio ista ad unam personam constituendam tendit. Jedoch ist das Neue und Treffende, was im Ausdruck ligt, nicht weiter ausgeführt. Doch sagt er, die Conceptio und incarnatio gehören nicht zur Exinanitio, d. h. zu dem Thun der gottmenschlichen Person.

über Grade und Stufen erhabenen Unio unhaltbar sei, das manifestirt sich besonders in Christi Tod. Der Tod ist eine Trennung von Leib und Seele. Wurde nun gesagt: Christi Seele war als allgegenwärtig durch die Person noch mit dem Leibe verbunden und ebenso der Leib, der ja als zur Person gehörig auch Antheil an den göttlichen Eigenschaften haben soll, mit der Seele, so war das Band zwischen Leib und Seele im Tode nicht wirklich gelöst, vielmehr an die Stelle des natürlichen Bandes zwischen beiden das noch unauflöslichere übernatürliche der unio getreten, Christi Tod also nur Schein. Und hier konnte selbst die Berufung auf den Nichtgebrauch der Allgegenwart nicht helfen, theils weil die Höllenfahrt schon zum Stande der Erhöhung gerechnet zu werden pflegte, theils weil das vinculum zwischen der Gottheit und Menschheit als von Anfang absolut fertig vorgestellt wurde, womit eine übrig bleibende Löslichkeit der Factoren der Menschheit nicht stimmt. Dieses erkennend und des Versöhnungswerks wegen vor Allem um die Wahrheit des Todes Jesu besorgt, entschloß sich Lütkemann zu dem Opfer: während der drei Tage seines wahrhaftigen Todes sei Christus kein wahrer Mensch, also die Menschwerdung momentan zurückgenommen gewesen. Das entspricht zwar vollständig den allgemein herrschenden Vordersätzen, wornach die Unio nur ganz oder gar nicht soll da sein können: aber es gibt auch dem wichtigen Lehrsatz von der Unauflöslichkeit der Unio einen empfindlichen Stoß und droht, die Menschwerdung zu etwas zu machen, was wie eine Theophanie entstehen und wieder aufhören kann. Daher diese Ansicht vielen Widerspruch fand, aber andrerseits auch Zustimmung, zumal die zutreffende Antwort nicht vorhanden war [46]).

---

[46]) Lütkemann de vero homine (vgl. Walch I. 175) Balthasar Meisner (Walch IV, 643. 651) sagen, um nicht einen Scheintod annehmen zu müssen, mit Alexander v. Hales, Thomas, Bonaventura, G. Biel: Christus sei zur Zeit seines Todes kein wahrer Mensch geblieben, weil die Theile, deren Vereinigung den Menschen ausmachen, im Tode getrennt gewesen seien. Angenommen sei die Menschheit als Einheit, sofern sie aus Seele und Leib besteht, diese Einheit aber habe im Tode aufgehört, also auch die Unio des

Das Bedeutende dieser Frage, die freilich fast nur als Spiel scholastischen Scharfsinns auftrat, ligt darin, daß sie evident macht, wie nur eine solche unio mit der Wahrheit der Menschheit und des Todes Christi stimme, welche für eine relative Löslichkeit der Factoren des Gottmenschen auf Erden noch Raum läßt und einen Proceß ihrer Durchdringung als nothwendig fordert. Und das ist nichts Geringeres als die Forderung, die Vordersätze der Christologie sec. 17 mit richtigeren Grundlagen zu vertauschen.

Man war ferner darin einverstanden, was den Leib Christi betrifft, daß derselbe nicht blos aus Maria, sondern in gewisser Art auch aus den Vätern (Röm. IX, 5) stamme. Aber man fragte: Ob Christus schon in den Lenden Adams gewesen sei und wie er im Bejahungsfall ohne Sünde habe sein können? Von den Interessen her, die den Traducianismus begünstigten, war die Mehrzahl zur Bejahung geneigt. Man nahm mit Aerzten jener Zeit an: in Eva formaliter, actu ac seminaliter stamina omnium fuisse hominum, ne uno quidem excepto [47].

Logos mit der Menschheit als Ganzem, wie denn Christus im Tode keinen belebten Leib gehabt habe. Auch Albert Grauer, Reinboth u. A. nahmen diß an; vgl. Pfaff De impersonalitate et perpetuitate humanae Christi naturae. S. 54 ff. Die Gegner, wie Mentzer, Hoe von Hoenegg, Gerhard, Quenstedt (Syst. P. III, 597), Dannhauer, Feuerborn, Buddeus suchen zu zeigen, daß die persönliche Vereinigung auch im Tode fortgedauert habe; obschon die natürliche Vereinigung von Seele und Leib unterbrochen war, sei doch die Vereinigung beider Naturen unauflöslich. Da Christi Seele dem Leibe auch im Grabe vermöge der unio personalis und der mitgetheilten Allgegenwart präsent war und deßhalb sein Leib keine Verwesung sah, so sehe man nicht, warum er im Grab kein wahrer Mensch sollte gewesen sein. Allein das ist gerade die Frage, ob nicht der Tod zum Schein werde, wenn die unauflösliche persönliche Vereinigung von Anfang an fertig auch auf den Leib sich so beziehen soll, daß dieser nach der Trennung von der Seele doch durch den Logos kraft der unio mit ihm noch belebt blieb. Vgl. oben Nicolaus von Kus. S. 499.

47) Vgl. E. F. Kesselrings unter dem Wittenb. Fecht 1707 gehaltene, 1716 neu edirte Diss. de Massa ex qua Christus natus praeservata. S. 14. Auch die Spiritus haben in ihrer Art seminalem virtutem sese multiplicandi, wie auf ihre Weise die Körper. S. 20.

Da aber die seminale Existenz Christi im Urpaar nicht erst nach dem Fall konnte einerschaffen gedacht werden, sondern da sie, wie die der andern Menschen, schon mit der Schöpfung zusammenfallen sollte, so lag dann nahe genug, den Zusammenhang der Person Christi mit unserem Geschlecht als einen nicht erst von der Sünde abhängigen zu denken, und dadurch jener Frage eine weiter reichende Bedeutung zu geben. Dahin gehört die Frage: ob das Segenswort „seid fruchtbar und mehret Euch" auch schon Christum mit eingeschlossen habe als Sproß der Menschheit? Allein in künstlicher nichts begründender Weise wird jene Schlußfolgerung meist abgelehnt. Man sagte: nicht sowohl seminali et naturali propagatione vi benedictionis Gen. 1, 28, quam „etiam" foederali promissione Gen. 3, 15 sei Christus geworden; wenigstens als Sündloser [48]). Zwar alle übrigen Menschen, die in Adam und Eva potentialiter waren, sollen mit Nothwendigkeit auch wirklich geboren sein [49]): aber Christus allein nur ex occasione peccati, so daß also die schon real vorhandene Potenz der Menschheit Christi durch eine sündlose Entwickelung des Geschlechtes dem Nichts wäre übergeben worden. Schroffer kann es kaum ausgedrückt werden, daß Christi Person keinen Werth an ihr selbst habe, nicht Selbstzweck sei, wie alle andern Menschen, sondern blos als Mittel von Gott gedacht und gewollt, was sich mit seiner menschlichen Homousie schwerlich verträgt. Dagegen wird jener Satz von einer gewissen Präexistenz der Menschheit Christi in Adam und Eva weiter in Form der Frage erörtert: Ob die Masse der Maria, daraus Christi Leib gebildet ward, bei der Annahme durch Gott sei geheiligt und gereinigt oder aber schon in den Protoplasten bei dem Fall präservirt worden? Für das erstere hatte sich Luther ausgesprochen (Walch II, 1761. §. 99. 100); es blieb die herrschende Lehre

---

[48]) Hievon handelt u. A. besonders Joh. Ad. Osiander Colleg. Theol. system. P. IV. Loc. IX. u. Grapii Compend. Theol. c. 13. §. 7 f. S Kesselring S. 26.

[49]) Kesselring l. c. S. 27.

bei beiden evangelischen Confessionen[50]), worauf man dann gerne Luc. 1, 35. Matth. 1, 24 bezog. Allein gegen Ende des Jahrhunderts gewann in der lutherischen Kirche die letztere Meinung viele Freunde, so den J. B. Carpzov, J. F. Mayer, Friedlieb Fecht, J. A. v. Krakewicz, Wegner[51]). Die Unsündlichkeit Christi werde nicht rein festgehalten, wenn der Stoff, den Jesus annahm, irgendwann von Sünde befleckt gewesen sei. Es komme nicht blos darauf an, daß Christus von actualer Sünde frei gedacht werde, noch genüge es, anzunehmen, daß Christi Menschheit später, nemlich bei der Empfängniß geheiligt, vorher aber das, was sein war und werden sollte, mit Erbsünde behaftet war; das wäre nicht absolute Freiheit von Erbsünde. Sonst werde der Spötter Demokritus (Dippel) Recht behalten, wenn er sage: es komme nicht darauf an, daß Christus sündlos von Anfang war, wenn er es nur später einmal, etwa durch seinen Tod wurde. Nähme man die Reinigung dieser Masse an und nicht ihre Bewahrung bei Adams Fall, und in der Linie der h. Väter (und Mütter) bis auf Maria, so käme das Absurdum heraus, daß Christus für sich selbst genug gethan hätte, um die Reinigung seines Fleisches zu vollbringen; es wäre denn, daß man zu dem noch gefährlicheren Irrthum fortgehen wollte, es habe irgend eine Reinigung von Sünde statt finden können ohne Genugthuung. Obige Schriftstellen beweisen nichts für die Reinigung des Stoffes aus Maria u. s. w. Aus Adams Fall und aller übrigen Menschen in ihm folge nicht, daß auch Christus nach seiner Menschheit, sofern sie in Adam war, daran participirte. Er war anders als die Uebrigen in Adam. Denn „elegant" bemerkt Carpzov: Das Verbot des Apfels habe nur die verpflichtet, die als bloße Menschen in Adam waren, aber nicht Christus. Denn er war zwar als Adams Sohn auch in Adam, aber nicht als reine Kreatur, sondern als künftiger Adam und Herr des Gesetzes, der daher als nicht Verpflichteter auch

---

[50]) Zanchi nahm das letztere an. Etwas anders wandte Zanchi's Gedanken Petri Molinaei Anatomia Arminianismi c. 7. Kesselring S. 29. 41 f.

[51]) Andere s. bei Kesselring l. c. S. 50. ff.

nicht gegen das Gesetz sündigen konnte, mithin nicht verdiente, ohne das göttliche Ebenbild geboren zu werden [52]).

Bei den Theologen, welche die Bewahrung eines reinen Menschenkeims von Adam her in der h. Linie der Patriarchen und Voreltern Christi annehmen, zeigt sich ein Schillern zwischen der Meinung einer wirklichen Präexistenz des Leibes und der Seele Christi in den Vätern, und zwischen der Annahme, daß doch die eigentliche Existenz der Menschheit Christi erst mit der Empfängniß in Maria begann [53]). Wäre das Letztere ernstlich angenommen worden, so könnte die Reinigung des Stoffes aus Maria nicht der Meinung Raum lassen, als wäre je Christi Menschheit unrein gewesen, denn vielmehr vor der reinigenden Aneignung war dann die Masse gar nicht Menschheit Christi. Wie haben wir uns aber das Emporkommen dieser Ansicht von der praeservatio Massae Adamiticae zu erklären? Sie bildet das protestantische Seitenstück zu der neuestens vom Pabste zum Dogma gemachten immaculata conceptio der Jungfrau. Der religiöse Materialismus sucht für Christi vollständige Reinheit eine so zu sagen materiell reale Bürgschaft in einer schon vor Christi Empfängniß im Geschlechte vorhandenen und auf ihn derivirten Heiligkeit. Zu der Lehre von Maria's unbefleckter Empfängniß (die sich schon bei Pet. Galatinus bis dahin verstieg, für Maria selbst jene Praeservatio Massae bei Adams Fall anzunehmen) blieb man allerdings im Gegensatz: denn es handelte sich bei den Lutheranern nicht um Erhöhung der Maria, sondern Christi. Allein man kam doch in bedenkliche Nähe mit römischkatholischen Anschauungen. Daß Maria aus dem Eigenen

---

52) l. c. S. 15. 16. An die spätern Sünden scheint nicht gedacht; sie galten in der hl. Linie als bloße Wirkungen der Erbsünde, ohne selbstwirkend zu sein.

53) Von einer himmlischen Präexistenz der Menschheit Christi blieben die Vertreter dieser irdischen, geschichtlichen fern; verwandter sind sie Mystikern und Theosophen wie Poiret. Auch die Ansicht von einer frühern Menschwerdung, sei es in Melchisedek (die der Engländer J. Asgil behauptete), als auch in Adam oder David wird natürlich nicht minder verworfen.

Christus etwas gab, dafür sprach ein christliches Interesse. Folglich war die heiligbewahrte Masse, aus welcher Christus ward, doch der Maria eigen und gehörte zu ihr selbst, weihte und heiligte sie vor allen ihres Geschlechts: und nur durch ein Wunder hätte eine solche göttlich präservirte Heiligkeit ohne Einfluß auf ihre ganze Person bleiben können, so daß die römischkatholische Lehre von Maria damit einen starken Anhaltspunkt gewinnt, mag immerhin die Heiligkeit nach der Präservationstheorie sich auf die ganze Linie der Väter beziehen [54]). Das Pelagianisirende, was wir mit Recht in der römischen Mariologie sehen, schaut in der That auch deutlich genug aus jener Präservationstheorie hervor. Denn da das Heilige, woraus Jesus geboren ward, der Maria und den Voreltern eigen war, so ist die Neuheit Christi und der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung durch die Präservationstheorie wesentlich beschränkt. Man scheute sich nicht, zu sagen: „Auch in einem faulen Stamm könne noch eine gesunde Wurzel sein, die wieder ausschlage; die Fortdauer solcher h. Masse in der verdorbenen Menschheit zeige ihre Würde“ [55]); was freilich von der Erbsündenlehre der F. C. spürbar genug abweicht. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß die entschlossensten Vertreter des lutherischen Orthodoxismus und die heftigsten Gegner des Pietismus zu Wittenberg sich besonders der Präservationstheorie geneigt zeigen, sie, welchen Spener vorzuwerfen hat, daß sie den Unterschied zwischen Natur und Wiedergeburt überhaupt verflachen. Allerdings fehlte es an dem gewöhnlichen Deckmantel für das Pelagianische in aller falschen Orthodoxie nicht, nemlich dem Magischen, das offenkundig in

[54]) Die Neigung, auf Christus einen Glanz auch aus seiner Umgebung zurückstrahlen zu lassen und die Richtung auf eine materialistische Fassung seiner Heiligkeit zeigt sich auch darin, daß mit steigendem Gewicht die bleibende Virginität der Maria entschieden behauptet wird, die nach Helvidius sec. 5 noch Ratramnus gegen Paschasius Radb. sec. 9 bestritt und auf welche die Reformation kein Gewicht gelegt hatte, sowohl in dem Sinn, daß sie utero clauso gebar, als daß sie dem Joseph keine Kinder gebar nach Christi Geburt.

[55]) Kesselr. l. c. S. 44 f.

der Theorie der Präservation des reinen Samens durch alle Generationen vorligt. Wenn unter den Neueren Olshausen zu Matth. 1, Röm. 11, 17. gleichfalls den goldnen Faden einer hl. Linie in der Reihe der Generationen annimmt, aus welcher Christus habe müssen geboren werden, so scheint auch er nicht blos eine geistige Vorbereitung Christi im Sinn zu haben (Joh. 4, 22) sondern auch eine physische. Mehr geschichtlich (aber auch nicht ethisch) wird dann derselbe Gedanke von den neueren Theologen gewendet, welche zwar nicht eine Präexistenz Christi in Adam oder den Vätern überhaupt annehmen, wohl aber im A. T. und durch dasselbe die Präformation oder das Werden der sarkischen Existenz Christi vollbracht sehen [56]).

Man darf allerdings nicht verkennen, daß die Präservationstheorie auch den wahren Gedanken der bleibenden Empfänglichkeit menschlicher Natur für die Aufnahme der Person Christi enthält, die durch eine manichaisirende Lehre von der Erbsünde ausgeschlossen ist. Aber die Reaction gegen manichaisirende Sätze geht Seitens dieser letzten Vertreter der strengen Orthodoxie auf falscher Fährte, gewinnt erst durch wunderbare Präservation einer Partikel der Menschheit das, was vielmehr der menschlichen Natur überhaupt zuzulegen war, die Fähigkeit, Christum aufzunehmen. Es wäre folgerichtig eine ähnliche Präservation auch der Kraft, Christum als Erlöser im Glauben aufzunehmen, zu

---

[56]) Vgl. Baumgarten Comm. z. Pentat. I, LXIII ff. II, 9. 493. 544. (Dagegen, so wie gegen Hofmann und Lange, vgl. Delitzsch die bibl. profet. Theol. 1845. S. 295 ff.). Das ist im Widerspruch damit, daß auch nach Olshausen Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist. Im A. T., in den Typen, in des Gesetzes Forderungen und Symbolen, wie in der Profetie wird man nur eine ideale Vorausdarstellung Christi, freilich innerhalb der realen Welt, zu suchen haben. — Einige Aeltere nahmen in verwandter Weise an: Christi Menschheit sei zwar aus dem Samen Abrahams, aber nicht der Substanz nach den Vätern gleich, vielmehr sei es ein himmlischer und geistlicher Same, von den Vätern aufgenommen im Glauben, aus welchem Jesus geboren ward. So Hartwig Lohmann, Nic. Tetinge, Paul Felgenhauer, Christian Hohburg, Barth. Herrheimer. Vgl. Kesselr. S. 23. 43.

statuiren; oder aber, wenn diese Empfänglichkeit der menschlichen Natur trotz der Erbsünde verblieben ist, wird es sich ähnlich, auch ohne jene magische Präservation, mit der Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Geburt Christi in und aus ihr verhalten haben, unbeschadet der Wahrheit des Satzes, daß eine geistige Vorbereitung zur Fülle der Zeiten gehörte [57]).

Eine andere Frage betraf Christi am Kreuz vergossenes Blut. In einer Disputation zu Rom 1462 hatten die Dominikaner behauptet, dasselbe sei auch von der Gottheit getrennt gewesen, was die Franziskaner läugneten. Eine Bulle Pius II. 1464 mußte den Streit endigen. Aber im Zusammenhang damit stand eine andre scholastische Frage: Ob nicht auch Ein Tropfen des Blutes Christi zur Versühnung hätte genügen können, was die Lutheraner zu läugnen pflegen, indem sie die Nothwendigkeit der Erscheinung und aller Leiden Christi zur Tilgung der Schuld an die göttliche Gerechtigkeit behaupten [58]). — Auch das materielle vergossene Blut Christi beschäftigte die Gedanken; ob es in Fäulniß übergegangen sei, was fast alle ähnlich wie vom gestorbenen Leibe Christi überhaupt kraft der bleibenden Verbindung mit dem Logos läugneten [59]); ob es auf Erden geblieben, also doch etwas von Christi irdischem Leib in den Auferstehungsleib nicht übergegangen sei, was protestantischer Seits (nicht ohne polemische Rücksicht auf den Reliquienkultus) geläugnet zu werden pflegte, wie es von den Thomisten bejaht wurde; oder ob es, was gewöhnlich bei den Lutheranern angenommen ward, in Christi himmlischen Leib sei zurückgenommen worden, um, wie Bengel (Storr, Steinhofer, Osiander) meinen, vor den Thron Gottes gebracht zu werden, als Denkmal unseres

[57]) Auch die zuletzt erwähnte Lehre von der Vorbereitung der Menschheit Christi im A. T. enthält etwas Richtiges; denn z. B. der Glaube der Maria ist nicht unwesentlich für die Incarnation. Aber ein „heiliges Fleisch“ kann es nicht vor der Incarnation geben, wenn nicht die Heiligung von dem historischen Christus soll losgerissen werden.

[58]) Z. B. Weickhmann de ortu Christi piaculari. Viteb. 1759.

[59]) Vasquez, Calvin, Sadeel, Perkin nahmen das Gegentheil an.

ewigen Heils, nachdem es auf Erden ganz vergossen, aber in Einheit mit Christi Person geblieben war [60]). Auch die Frage beschäftigte die Theologen, ob Christus mit den Wundenmalen oder ohne sie wiederkommen werde? [61]) Von solcherlei meist unfruchtbaren, spinösen und nicht zu beantwortenden Fragen ließe sich noch eine Menge ausheben [62]). Auch für Christi Seele wird im Allgemeinen bei den Lutheranern eine praeexistentia seminalis, aber nicht realis in den Vätern angenommen: er habe auch die Seele von Maria [63]). Hieran nahmen freilich Viele Anstoß und neigten sich um so mehr zu einer realen Präexistenz derselben, als sie dadurch die Exinanitio zu einem wirklichen gottmenschlichen Liebesakt machen zu können meinten. So der Engländer Heinrich Morus in seinem cabbalist. Katechismus; J. Glanville, Ed. Fowler, Poiret in verschiedener Weise, worüber a. s. O. von uns gesprochen werden wird [64]).

Nicht wenig wurden Fragen der genannten Art in der reformirten und lutherischen Scholastik angeregt oder genährt durch jenen Nachsommer, den die katholische Scholastik nach der Reformation in Spanien gewann [65]).

---

[60]) Vgl. Becker: An Christus in sua exaltatione — aliud substantia et forma quam quo natus, passus et mortuus est corpus assumserit Rost. 1768.

[61]) Das Letztere nahmen Brentz, Hunnius, Förster, Gesner, Calvin an; das Erstere nach Luther und Chemnitz Gerhard, Glaß, Hoe v. Hoenegg, Jac. Rambach u. s. w.

[62]) Vgl. z. B. Steph. Clotzii (Generalsup. in Schleswig-Holstein) de Jesu Christi sudore sanguineo, animaeque ejus tristitia atque cruciatibus Exercitt. Hamb. 1710 (ein Werk, das übrigens auch viel Gutes enthält). Zach. Grapii Systema Noviss. Controvers. 1722. T. 1. Q. 20. S. 158 ff. T. III. S. 1—64.

[63]) Kesselring l. c. E. A. Mirus, Kurtze fragen aus der Pneumatica sacra. 1710. S. 206 ff. vgl. Delitzsch Syst. d. bibl. Psychol. 1855. S. 82, nach welchem Christus aus Maria den Leib nicht nur, sondern auch Geist und Seele hat, und der daher nichts von unmittelbarer göttlicher Schöpfung in Christi Person sehen will.

[64]) Vgl. Grapii Syst. Contr. l. c. T. III. S. 1—12.

[65]) Eine große Fruchtbarkeit an dogmatischen Werken entfaltete sich in Spanien in unsrer Epoche und besonders auch unser Dogma

wurde vom scholastischen Scharfsinn eines Fr. Didac. Alvarez, F. Suarez (Comment. et Disput. in P. III Thomae 1616. 1617, Mog. Tom. I. II.), Vasquez (Comment. et Disput. in P. III Thomae. Antv. 1621. Tom I. II.), Corduba, Mendoza, Roderich de Arriaga und v. A. behandelt. Die thomistische und skotistische Schule und ihre Kämpfe setzten sich fort, ohne jedoch sachlich über eine unfruchtbare Dürre hinauszukommen. Nur Weniges werde erwähnt. Es wird besonders die Frage nach der Persönlichkeit der menschlichen Natur behandelt. Die Skotisten (an die sich namentlich der Jesuite Suarez vielfach anschließt, s. I, 125—165. 27—30. 562 ff. s. o. II, 441) wollen mehr Ernst gemacht wissen mit der vollen Wahrheit der Menschheit Christi, halten sich daher an des D. Scotus Lehre, welche, ähnlich mit Cartesius und den Monophysiten, in der Persönlichkeit, die nach gewöhnlicher Annahme der Menschheit fehlte, nichts Reales, sondern nur die Grenze der natura sieht, so daß der Menschheit Christi nichts zu ihrer Vollständigkeit fehlte, während dagegen Andere in der Persönlichkeit eine zur natura hinzukommende Realität erblicken, sei es Inhalt oder Form. Die Skotisten sagen dann weiter: die menschliche Natur Christi intrinsecus betrachtet, sei nicht praecise impeccabilis, sondern nur durch den Logos und seine Gnade von aussen her; Christus als Mensch könne wohl Gottes Adoptivsohn genannt werden, wenn man damit nur nicht sagen wolle: er sei respectu Dei persona extranea; oder, wenn man nur die Adoption auf die besondere durch den Logos individuirte Natur beziehe. Nicht minder sei sein menschlicher Wille eigentlichen, natürlichen Geboten unterworfen gewesen, Gott und die Eltern zu ehren und dgl. Denn in aller wirklichen Menschen Herz sei das Naturgesetz geschrieben; aber weder durch menschliche noch göttliche Gebote positiver Art sei er gebunden gewesen, sondern nur durch gewisse ihn speciell betreffende Aufgaben. Sein Wille aber frei nicht blos von Zwang, sondern auch von der Nothwendigkeit, habe selbst auch die Freiheit der Indifferenz (Wahlfreiheit) in Betreff des ihn verbindenden Gebotes gehabt (in materia praecepti). Das vereinige sich mit seiner wirklichen Impeccabilitas so, daß er zwar trotz der Unio hypostatica die indifferentia moralis physica gehabt habe, aber doch ratione beatitudinis oder kraft seiner Seligkeit ohne wirkliche Indifferenz des Willens, vielmehr immer entschieden gewesen sei. — Die Thomisten dagegen, welche in der Persönlichkeit etwas Reales sahen, hatten die Aufgabe, mit der Vollständigkeit der angenommenen Menschheit, die man doch wollte, deren Unpersönlichkeit oder ihr Seyn in der Person des Logos zu reimen. Die Einen nun halten die Persönlichkeit für etwas so Wesentliches für die menschliche

Natur, daß sie in dieser einen natürlichen Trieb zu derselben annehmen, ja zum Theil sagen, sie hätte ihre personalitas connaturalis erreicht, zu der sie tendirte, wenn nicht das Verbum zwischeneingetreten wäre. Aber auch wenn dieses nicht als eine Consumtion der menschlichen Persönlichkeit durch die göttliche gedacht ward, blieb so doch eine der Menschheit fremdartige und äußerliche Hemmung ihres Triebes zur Personbildung stehen. So bei Vasquez (Disp. 34), nach welchem Christi Menschheit, obwohl sie im Verbum die höchste Persönlichkeit hat, doch nach ihrer eigenen Persönlichkeit auch in der Unio verlangen soll, weil sie sonst nicht wahre Menschheit wäre. Da hiemit die äußerliche und zufällige Stellung der göttlichen Person zur Menschheit gar zu offen bekannt ist, so wird von Andern dazu fortgegangen: dieser Trieb der Menschheit zur Personalbildung sei nicht gehemmt, sondern gesättigt durch das göttliche Ich: mithin das göttliche Ich dem menschlichen gleichartig, was man dadurch zu motiviren suchte, daß in der göttlichen Person die Principien alles Guten, also auch der menschlichen Persönlichkeit liegen. So der überhaupt durch Scharfsinn und Selbständigkeit sich auszeichnende Dominikaner Alvarez. (Disput. 80 de incarn. divini Verbi 1613.) Dion. Petav in s. verdienstl. Werke de Incarn. läßt, um vollständiger die Einheit der Person zu gewinnen, den Logos selbst sich mindern und erniedrigen. — Der Gegensatz gegen die lutherische Communic. idd. wird besonders von Bellarmin (de Christo Libr. III), von Gregorius de Valencia (Comment. Tom. IV. Paris. 1609. S. 114 ff. 292.) u. A. bis auf Perrone fortgeführt; die Uebertragung soll nur die Person betreffen (in concreto), nicht die Natur, womit die starke Betonung des cyrillischen θεοτόκος contrastirt, das der lutherischen Christologie viel näher ligt, als der katholischen, die es aber ihrer Mariologie zu lieb eifrig festhält. Für das heil. Abendmahl wird von der katholischen Dogmatik eine multiplicatio oder multilocatio statt der omnipraesentia angenommen; ja Perrone Praelect. Theol. VIII, 156 ff. 1854 neigt sich zu der Meinung, die Gegenwart einer Substanz respectu alterius bestehe einzig in ihrer unmittelbaren Wirkung auf die andere; hienach bedürfte es keiner Vervielfachung des Leibes Christi, sondern nur einer Wirkung desselben auf viele Punkte, womit aber freilich der Genuß der Substanz dieses Leibes, dessen Anbetung u. s. w. sich wenig verträgt. — Christi Menschheit soll weder die Allmacht, noch die omnipraesentia empfangen können, daher auch Manche ihr nicht die adoratio wie der Gottheit, sondern nur die hyperdulia zutheilen, damit den Heiligencult zu legitimiren suchend. Doch schreiben ihr Andre um der hypost. Unio mit dem Verbum willen auch den supremum latriae

cultum zu (z. B. Perrone Praelect. Theol. T. VI. ed. 21. Ratisbon. 1854. S. 212 ff.) Das kann da ohne Widerspruch geschehen, wo die göttliche Persona als der Menschheit nicht fremd, sondern als zu ihrer eigenen Persona geworden angesehen wird, was nur die ältesten lutherischen Dogmatiker streng durchführen. — Als charakteristisch werde noch der „Cultus des allerheiligsten Herzens Jesu" und der Streit darüber erwähnt. Der Gegenstand dieses Cultus ist ipsum Cor Jesu, i. e. Cor personae Verbi incarnati; der Cultus ist der supremus latriae cultus. Jesu Herz wird besonderer Gegenstand der Anbetung als Sitz seiner frommen Triebe und als Symbol seiner unendlichen Liebe und seiner Schmerzen. Colitur cor Jesu in se ac prout est amoris symbolum. Ausführlichst wird diese nova devotio, die an dem Cultus der fünf Wunden ein Seitenstück hat, und der gegen die Synode von Pistoja 1786 vom apostolischen Stuhl in Schutz genommen und sanktionirt worden ist (1787) von Perrone (l. c. S. 218 – 229) vertheidigt. In diesem Theil werde die ganze Person Christi angebetet; aber nicht die Liebe Christi zunächst, sondern vor Allem das materielle Herz Jesu. — Diese materialistische Superstition suchen Manche dadurch zu meiden, daß sie diesen Cultus nur als symbolischen gelten lassen wollen, was gegen Pius VI. Constitutio Auctorum fidei verstößt. Beachtenswerth dürfte noch sein, wie in der Erfindung dieses Cultus die Neigung der röm.-kathol. Frömmigkeit zu Tage tritt, die Totalität der Person des Gottmenschen, die sie in ihrem actuellen Reichthum nicht zu erfassen weiß, entweder zu zertheilen, aber dann willkürlich auch hier den Theil wieder als Ganzes zu behandeln und als Vertretung des Ganzen, das uns gegeben ist; oder aber sie gleichsam aus der Fülle ihrer persönlichen Actualität in die Enge und so zu sagen in die Keimform zurückzuziehen — denn die Persönlichkeit des Gottmenschen auf das Herz reducirt und nur in diesem geschaut, geht aus ihrer Actualität fast in das substantielle Dasein zurück — ein Zug, der uns so häufig auch in der kathol. Kunst entgegentritt, wo Christus ewig als Kind der Mutter erscheint. Diese Vorliebe für das Kind der Mutter ist ein verrätherischer Zug besonders des nachtridentinischen Katholicismus; es vollbringt sich darin in charakteristischer Weise die unbewußte Neigung, die Incarnation zurückzunehmen und ein mehr zusagendes Surrogat derselben in Maria hinzustellen. Der auf die Kindheit oder auf das „Herz" reducirte Christus wird zum Gegenstand tändelnder subjectivistischer Frömmigkeit, und wir gewahren darin nur das römische Seitenstück zu den Extravaganzen, die im Herrnhutianismus im vorigen Jahrhundert eine Zeit lang vorkamen. Dieser Subjectivismus der Frömmigkeit hat sich aber in der römi-

schen Kirche neuestens noch bestimmter gegen die Einzigkeit der Würde des Gottmenschen gekehrt in dem neuen Dogma vom December 1854 von der unbefleckten Empfängniß der heil. Jungfrau, das keine treffendere Widerlegung finden kann als die ihm durch die versuchte speculative Begründung geworden ist in der Schrift: Das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß in Harmonie mit Offenbarung und Vernunft u. s. w. Münster 1854. Denn wenn solche Mariologie darin ihr Recht haben soll, weil auch das Ideal der Menschheit erscheinen müsse, dieses aber (wozu Einheit von Freiheit und Gnade gehöre) im Gottmenschen seiner Gottheit wegen nicht gegeben sei, was ist deutlicher, als daß dieser Frömmigkeit die Menschheit Christi abhanden gekommen und nur noch der Gott in menschlichem Gewande übrig geblieben ist?

Zweites Kapitel.

Die Mystik der altprotestantischen Kirche.

Die kirchliche Lehre der verschiedenen Confessionen war nicht im Stande, die Freunde der Mystik zufrieden zu stellen. In allen ihren kirchlichen Formen, auch der lutherischen, stand Christi Person äußerlich ohne inneren Zusammenhang mit uns da und in die unendliche Tiefe des menschlichen Wesens d. i. seiner Gottempfänglichkeit mit Luther zu blicken war nicht die Art der neuen Scholastik. Wenn auch die Lehre von der unio mystica bewahrt blieb, so kam sie doch immer weniger der Christologie zu Gute. Ueberdem aber wurde jene unio selbst immer mehr verflüchtigt. Die Ideen der edleren deutschen Mystik nun, welche dem Dogma der Kirche noch nicht einverleibt waren, wurden von Männern, wie Val. Weigel, Joh. Arndt, Jac. Böhm u. A. nicht blos fortgeführt, sondern auch weiter ausgebildet. Namentlich, was zu ihrem durchgreifenden Schaden die officielle kirchliche Theologie immer mehr vergißt, die wesentliche Gottverwandtschaft des Menschen, wie sie Paulus beschreibt, wird von der Mystik mit Liebe gepflegt, ja mit einer Entschiedenheit und Einseitigkeit, wie sie nur dem heftigen Ausdrucke schwer verkannter Wahrheiten verziehen wird.

Es kündigt sich bei jenen Männern in theosophischer Form eine neue protestantische Philosophie dem Inhalte nach an, wenn gleich die philosophische Methode erst später beginnt, bei diesen Mystikern aber durch eine Methodik des mystischen Schauens ersetzt wird.

Dem Val. Weigel [1]), der mit Theophrastus nahe zusammenhängt, ist der Mensch Mikrokosmus [2]) und er findet nicht Worte genug, diese Hoheit des Menschen auszudrücken. Alle seine Erkenntniß ist Selbsterkenntniß, alles Begreifen kommt vom Auge und nicht von seinem Gegenwurfe oder Objekt [3]). Das Auge, wodurch Alles erkannt wird, ist der Mensch selbst: jedoch nur in Beziehung auf natürliche Erkenntnisse. Dagegen in der übernatürlichen Erkenntniß ist nicht der Mensch selber das Auge, sondern Gott selbst ist da das Licht und das Auge in uns; unser Auge muß dabei leidentlich sein und nicht wirkend: dennoch ist Gott nicht fremd dem Menschen, in welchem er das Auge ist, sondern jenes leidentliche Verhalten des Menschen hat die Bedeutung, daß der Mensch das sich hingebende Werkzeug ist, durch welches hindurch Gott das sehende Auge ist [4]). So erkennt dann

---

1) Vgl. besonders: Der güldene Griff, d. i. alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen, durch V. Wigelium, Neuenstadt 1616. Erkenne dich selbst; ebend. 1618. — Kirchen- oder Haus-Postill 1618.

2) „Erkenne dich selbst" weiset dahin, daß der Mensch sei ein Mikrokosmus, das größte Werk Gottes unter dem Himmel. Er sei die kleine Welt und trage alles in ihm, was da funden wird im Himmel und Erden und auch darüber. — Ja der Mensch ist die Welt (Erk. dich selbst cap. 4. 5. S. 11). Nicht aus Nichts wollte Gott den Menschen machen, sondern aus etwas, aus der großen Welt formiren; denn einen solchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er diese große Welt fassen kann in eine Faust, das ist, in den Mikrokosmum beschließen (S. 13). Der Mensch ist ein Sohn, von zweien Eltern geboren, von einem ewigen und einem vergänglichen. Er ist ein Sohn Gottes, von Gott geschaffen nach seinem Gleichniß und Bildniß, mit aller Natur und Eigenschaft, wie sein Vater Gott, und ist wie Gott, und ist Gott gleich (c. 6. S. 16). Er ist aber auch alle Geschöpfe, weil er von der großen Welt empfangen hat zwei Leiber, den äußern greiflichen aus den irdischen Elementen, einen ungreiflichen, unsichtbaren, aber doch auch natürlichen und zergänglichen von dem Firmamente und den Gestirnen. So hat er auch einen doppelten Geist, einen aus der Welt, den Naturgeist; aus Gott den göttlichen Geist. Er selbst, diese vier Elemente in sich zusammenfassend, ist (nach Theophr. Ausdruck) die quinta essentia.

3) S. Erkenne dich selbst I c. XI S. 27. Güldn. Griff c. IX. XXI.

4) Güldn. Griff c. XIII. S. 39—42.

Gott oder sein Wort, Christus, sich selber und durch sich selber, denn der leidentlich gewordene oder wiedergeborene Geist ist nicht sein selbst, sondern Gottes, darum sieht und erkennt sich Gott selber in seiner Geburt und Bildniß in, mit und durch den Menschen [5]). Dieses Licht in uns, das Wort, ist ihm der wahrhaftige Christus, der Gottmensch tritt für ihn ganz in den Hintergrund [6]). Das Buch, daraus alle Weisheit kommt, ist Gottes Wort. Ein Buch ist eingeschrieben von Gottes Finger in aller Menschen Herz; obgleich nicht alle es lesen können; daraus sind alle Bücher geschrieben. Dieß Buch des Lebens, dem die h. Schrift ein äußerlich Zeugniß ist, ist das Bildniß Gottes im Menschen, der Same aus Gott, das Licht, das Wort, der Sohn Christus [7]). Dieß Buch oder Wort ligt verborgen im Herzen, es ligt verborgen im Buchstaben und ist auch verborgen im Fleisch. — Es könnte aber das in Schrift und in Fleisch Verborgene nicht offenbar werden, wäre es nicht in uns [8]). Die Schrift könnte nicht verstanden, noch das Wort in uns hineingepredigt werden, wenn es nicht immer in uns wäre ja auch in den Ungläubigen, die sonst auch nicht könnten gerichtet werden. Wären wir im Paradies geblieben, so hätte

---

[5]) Das Schlußgebet im „Erkenne dich selbst", erstes Büchl., S. 56, drückt dieß besonders stark aus. „O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt träget mich und umgreifet mich und ich trage die Welt und umgreife die Welt. Was in ihr ist, ist in mir greiflich. Aber du hast mich auch geschaffen in deinem Bildniß; du bist in mir und ich in dir. — Dieses Alles sehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen sind deine Augen und meine Erkenntniß ist deine Erkenntniß. Sie sehen, was du willst, und nicht was ich will. Du erkennest und siehest dich selber durch dich selber, das ist durch mich und davon bin ich selig. In deinem Licht erkenne ich wahrlich das Licht."

[6]) c. XXIV.

[7]) c. 26.

[8]) Also denkt er die Weisheit und das Wort als im Menschen stets fertig liegend, die Entwicklung der Anlage gilt nicht als wesentlich, in dem An sich ist schon alle Verwirklichung der Ideen gefunden, das erinnert wieder an die Cartesianische Ideenlehre.

dieß innere Wort genügt (c. 26, S. 69. 70), wie noch jetzt die Unmündigen solches nicht bedürfen und sind doch die Allergeschicktesten zum Reich Gottes. Aber dieweil wir sind daraus vertrieben und äußere Weltmenschen worden, dazu verloren haben den Leib und heiligen Geist, so ist von Nöthen, daß wir neu geboren werden aus Christo, denn einen neuen himmlischen Leib müssen wir haben mit Christo aus dem heiligen Geiste, der nicht sterblich ist. Theils wegen des Leibes vom Himmel ist das Wort Fleisch worden: theils weil die Menschen das innere Buch nicht lesen können, läßt es Gott durch Schrift, Predigt und im Fleisch erwecken [9]). So wenig Bücher, d. h. alles Aeußere, auch die Incarnation, ein Wesen im Menschen wirken können, so sind sie doch, sagt Weigel ähnlich wie Karlstadt, für die gefallenen Menschen geschrieben zur Bewähr, Zeugniß und Memorial dessen, was der Mensch zuvor weiß; zur Erinnerung, Aufweckung, Kundschaft, ob wir also seien oder nicht; aber wir sollen nicht kleben am Schatten und an der Schale, sondern weiter hinein zum Buch des Lebens [10]). Man soll nicht sagen, da das Licht zuvor im Menschen ist, so darf es nicht mehr leiblich in Maria Mensch geboren werden, eben so wenig: weil es in Maria Mensch geboren, so ist es nicht allezeit in den Gläubigen gewesen. Denn auch das Feuer ligt zuvor in Stahl und Stein, dennoch mußt du es herausschlagen [11]). Aber diese Wirkung ist ihm nicht an Christus als den Gottmenschen gebunden, sondern schon in Abel, Noah, Adam, Abraham, Merkurius, Prokulus war Gott der Mensch [12]). Es

---

[9]) Erk. dich selbst II. c. 17. S. 109: Durch die sichtbaren Dinge werden wir überhaupt geführt zum Unsichtigen; in Jesu Christo hat uns daher Gott einen sichtbaren Spiegel gegeben, auf daß wir ausdrücklich erkenneten, fühleten und griffen seinen ewigen, unwandelbaren Willen; aber andererseits (c. XIV. S. 100) ist uns dieser Wille oder Christus eingethan schon in der Gottebenbildlichkeit.

[10]) Der güldne Griff c. XVI. S. 49. Erk. dich selbst I. c. XIV. S. 35.

[11]) Erk. dich selbst I. c. XVII. S. 51. II. c. XXI. S. 121 ff.

[12]) Erk. dich selbst I. c. XVII. II. c. XXI. S. 121 ff. vgl. S. 222.

sei zu unterscheiden zwischen dem himmlischen Adam und dem irdischen. Den Einfältigen scheine es, der irdische sei zuvor, der himmlische hernach. Aber der äußere Christus aus Maria, geboren zu Bethlehem, ist vielmehr ein Ausdruck und öffentlich Muster des inneren, der bald in Adam, Abel, Loth, Merkurius, Prokulus und dergleichen war. Weigel erinnert uns hier an die Clementinen, Christus ist ihm der allgemeine göttliche Geist im Menschen wie begraben und verschüttet in den Meisten [13]), in Einzelnen aber hervortretend in das Bewußtsein, so namentlich auch in Jesu von Nazareth, und wo dieß Hervortreten ist, da ist auch eine Menschwerdung Gottes. Derselbe Gedanke ligt auch in seiner Lehre von der ewigen Weisheit Gottes, die er eine Jungfrau, die himmlische Eva nennt, deren Söhne David und Salomo und alle Gläubigen sind. Sie hat den Sohn Gottes geboren von Ewigkeit in der Trinität, sie hat uns aber auch Christum geboren zeitlich. Im Himmlischen sind sie Eins, die Weisheit und der Sohn, im Irdischen sind sie geschieden wie Mutter und Sohn. Maria ist Erscheinung der himmlischen Eva, sie, als zweite Eva, gebiert den himmlischen Adam, aus dessen Seite am Kreuz die christliche Kirche geboren ist [14]).

Doch an einem Punkt sucht Weigel mit dem historischen Christus sich in engere Verbindung zu setzen, nemlich durch seine Lehre von einer höheren himmlischen Leiblichkeit Christi, die zu unserer Erlösung nöthig war. Er schließt sich hiebei an die theosophischen und naturphilosophischen Gedanken des Paracelsus an. Durch die Sünde ist der Seele nichts verloren, der Wille ist nur brüchig worden, aber die Sünde hat den Leib verderbet, der gehöret nun den Würmern. Die Seele bedarf nicht selbst der Erneuerung durch Wiedergeburt, diese besteht nur in Bekleidung der Seele mit einem neuen Leibe und dazu besonders dient die heil. Taufe und das heil. Abendmahl [15]). Christus nun hat ihm den Vorzug, daß seine Menschheit von Natur diesen

---

[13]) Erk. dich selbst I. c. XVII. S. 52. II. c. XX. S. 120. 122.

[14]) Die dritte Eva, Postille II. S. 285. 286.

[15]) Güld. Griff. c. XVII. S. 53. Christl. Gespräch vom wahren Christenthum. 1614. S. 36.

neuen Leib hat, indem dieser von himmlischer Substanz gebildet ist. Christus ist nach seiner Menschheit Weigel'n wie dem Schwenkfeld, natürlicher Sohn Gottes, denn er ist aus dem heil. Geist. Sein Fleisch und Blut ist nicht aus der irdischen Jungfrau oder Adam, sondern aus der ewigen Jungfrau durch den heil. Geist, damit wir durch dieß himmlische Fleisch geschaffen würden zu neuen Kreaturen, daß auch wir hinfort nicht mehr aus Adam von der Erde wären, sondern aus Christo vom Himmel und in solchem Fleisch den Himmel besäßen. Aber dieser göttliche Leib war unsichtbar, unsterblich; daß er nun bei uns auf Erden wohnen und uns nütze sein könnte, nahm er noch dazu einen sichtbaren irdischen Leib an von der Jungfrau Maria, uns in diesem als Mensch zu erlösen. So hat der einige Christus zween Leiber, denn wer wollte bei der Sonne wohnen, so sie bei uns auf Erden wäre? [16]) — Aber was uns essentiell nützt, ist sein himmlischer Leib, der sich uns mittheilen muß zu Ueberwindung des Todes. So gleichgültig er sonst gegen das Aeußere ist, hier huldigt er einem Realismus, welcher beim heil. Abendmahl ein blos geistliches Essen als ein solches ansieht, das nichts nützen würde. Mit A. Osiander und Schwenkfeld fordert er eine justitia essentialis, worunter er aber nicht eine geistige Wiedergeburt, sondern das Empfahen des geistlichen Leibes versteht neben der Erweckung des Bewußtseins dessen, was wir schon zuvor sind und haben. Dem manichäischen Element, welches das Böse nur im Leibe sieht, entspricht der Doketismus der himmlischen fertigen Substanz des unsichtbaren Leibes, der nicht Produkt des ethischen Prozesses im historischen Gottmenschen ist, sondern wie im magischen Schlag Christo zu Theil, magisch auch auf die Menschen übertragen wird. Wie diese Lehre von einer doppelten Leiblichkeit Christi in vieler Hinsicht nur der derbere, plastischere und freiere Ausdruck von der doppelten Menschheit ist, zu der gerade die entschiedenere luth. Orthodoxie kömmt, und wie beide überwiegend die Menschheit von der leiblichen Seite betrachten, daran sei hier nur mit einem Worte erinnert. Daß aber auch eine

---

[16]) Postille I. S. 213 ff. 38 ff. 78 u. s. w. Christl. Gespr. S. 12.

tiefere Wahrheit darin sich von ferne ankündigt, werden wir später sehen.

Mit Weigels und Theophrasts Ideen steht in enger Verbindung J. Böhms Lehre von Christo [17]). Auch bei ihm spielt die ewige Jungfrau und der himmlische Leib, der aus dem heil. Element stammt, eine große Rolle.

Die jungfräuliche Geburt ist nach Böhm das Natürliche, denn Adam sollte Anfangs als Mannweib durch den Gedanken sich vervielfältigen, und war mit diesem sterblichen Leibe, dem rauhen Rocke, nicht angethan [18]). Er war geschaffen nach der heil. Dreifaltigkeit [19]). Er war zumal das hungrige Feuer (männlich) und die Bildniß, die das Wasser der Sanftmuth und Liebe hat (weiblich); er war eine züchtige Jungfrau in reiner Liebe [20]). Die himmlische Wesenheit grünete im äußern Wesen seines Leibs und äußern Geistes. Seiner Seelen Bildniß [21]) stand in dem Bilde der göttlichen Jungfrau, der Weisheit, welches in der Gottheit von Ewigkeit erblickt war worden. — Des Adams Bildniß war aus Gottes Weisheit (d. i. dem ewigen Sohn Gottes). Denn Gott wollte sich also in einem Bilde sehen und offenbaren, und das war die Gleichniß nach Gott. Ja Adam war nicht allein eine Gleichniß, sondern in derselben Bildniß (nemlich der ewigen Jungfrau) Gottes Kind, geboren aus Gott, aus dem Wesen aller Wesen. Aber er verlor die jungfräuliche Weisheit, die er in ihm hatte; er fiel durch den Teufel, der ihn beneidete und welcher an der nicht unauflöslichen Einheit der drei Principien in ihm einen Angriffspunkt fand [22]).

[17]) Es gehören hieher: Von der Menschwerdung Jesu Christi. Th. I. bes. c. VII—X. in der Ausgabe seiner Werke von 1730. Bd. IV. S. 54—84. Von den drei Principien cap. XVI—XVIII. Bd. II. S. 215—299. Vom dreifachen Leben des Menschen c. IV. §. 58. Bd. III. S. 120 u. f. Vgl. Baur die christl. Gnosis. S. 596—604. Dreieinigkeit Bd. III. 259—294. 320 ff. 541 ff. 548. 772 ff. 813. 821. Wullen, Böhme und seine Lehre. 1838.

[18]) V. d. Menschw. J. Chr. Thl. I. c. VII. §. 6.

[19]) c. III, S. 20.

[20]) S. 23.

[21]) c. III. §. 24.

[22]) c. V. §. 6 ff.

Und wie die himmlische Jungfrau von ihm wich, so theilte sich auch die Einheit der Geschlechter, die in ihm war; er ward angethan mit grober starrer Materie und ward sterblich. Jedoch wie sich die Finsterniß sehnet nach dem Licht, so Adam, der zum Bräutigam Erwählte, nach der himmlischen Weisheit, seiner Braut; und nicht minder auch sie sehnet sich nach ihm: rufet ihm und lockt ihn immerdar, anklopfend bei ihm in mannigfacher Weise, bis sie zuletzt selbst Mensch ward. Sie ward es, damit der Mensch wieder hergestellt würde. Daher hatte sie (in Jesus) eine Geburt, wie sie dem wahren Wesen des Menschen entsprach — eine jungfräuliche. — Er beschreibt diese näher so [23]). Die Gottheit hat gelüstet, Fleisch und Blut zu werden. Und wiewohl die reine klare Gottheit Geist bleibet, noch (dennoch) ist sie des Fleisches Geist und Leben worden. Bei Adams Schöpfung bewegte sich nur der Geist Gottes aus Gottes Herz, nun aber, da der Mensch gefallen war, bewegte sich das Centrum oder Herz Gottes, das von Ewigkeit geruhet hatte, und ward das göttliche Feuer aufgeschlagen und angezündet [24]). Dieß geschah aber so, daß Maria zuerst durch die himmlische Jungfrau in der Benedeiung hoch gradiret wurde gleich dem ersten Menschen vor dem Fall, das Verstorbene und Verschlossene der Menschheit in ihr wieder lebendig ward [25]). So stand sie nun in der reinen züchtigen Jungfrau, so konnte das Wort des Lebens Mensch werden in der äußern Maria, die zugleich die Bildniß oder die himmlische Jungfrau als ihr Eigenthum [26]) in sich hatte: — und Maria ward eine Mutter des Thronfürsten [27]). Die Jungfrau der Weisheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß, in ihre jungfräuliche matricem eingegeben und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien und in der Tinctur des Elementes, welches vor Gott rein und unbefleckt ist. Darin ist

---

23) Drei Princ. c. XVIII. §. 38 ff. Von d. Menschw. J. Chr. c. VIII.

24) Bd. IV. S. 65.

25) Ebds. S. 64. 67.

26) II. 382.

27) Drei Princ. c. XVIII. §. 41.

das Herze Gottes ein englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung.

Also der Ursprung Christi ist aus der Maria, die aber zu paradiesischem Wesen wieder hergestellt ist durch Vermählung mit der ewigen Jungfrau oder dem Worte Gottes, in das ihr Wesen wieder gerückt ward, oder das wieder aufleuchtete aus ihr. Daher dann der Gottmensch nicht ist wie andere, aus grobem Stoff, sondern er ist aus heil. Element, ein englischer Mensch. Ja er ist nicht blos wieder wie der paradiesische Adam, in welchem die Gegensätze noch löslich verbunden waren, in nicht bewährter Einheit, sondern diese hohe englische Bildniß ist größer als Adam oder irgend ein Engel ist durch den Ausgang aus dem Herzen Gottes mit voller Fülle der Gottheit [28]). Und sollt hie verstehen gar hoch und scharf, daß diese neue Kreatur im heil. Element nicht ist von der Jungfrauen (Maria) Fleisch und Blut geboren; sondern von Gott aus dem Element, in voller Fülle und Einigung der heil. Dreifaltigkeit, welche mit voller Fülle ohne Wanken ewig darinnen bleibet, welche überall alles erfüllet. Daher ist das Wort mit seiner Ergebung in das von ihm geschaffene heil. Element mit seinem Eingehen in die jungfräuliche Matricem (d. h. in das paradiesische Wesen der Leiblichkeit der benedeiten Maria) vom Vater nicht abgetrennt, sondern bleibet ewig im Vater, und ist an allen Enden gegenwärtig im Himmel des Elements, in welches es ist eingegangen und eine Kreatur im Menschen worden, die Gott heißet.

Dieß heil. Element, das zur paradiesischen Menschheit gehöret, aus der allein die reine Geburt des Sohnes Gottes werden konnte (nach der Art, wie die Erzeugung bei Adam sein sollte vor dem Fall durch gläubige Imagination oder durch den Gedanken der in der ewigen Weisheit stehenden Seele), entspricht der Geburt Jesu aus der Natur Gottes bei Schwenkfeld oder aus der himmlischen Eva bei Weigel. Doch hebt Böhm auch wieder hervor, daß die Leiblichkeit des Elements dieser Kreatur unter der Gottheit ist, denn die Gottheit ist Geist und auch

---

[28]) Drei Princ. c. XVIII., 41. 42. S. 281. 282.

dieser Geist, der Herr, ist eingegangen in den Knecht, dessen sich alle Engel im Himmel wundern und ist das größte Wunder, so von Ewigkeit geschehen ist, denn es ist wider die Natur, und das mag Liebe sein! [29]) Diese hochfürstliche englische Kreatur ist augenblicklich im Wort und heil. Geist im heil. Element figurirt worden; die Maria gab noch die Irdigkeit dem heil. Element der neuen Kreatur bei, aber ohne Verunreinigung, welches das Scheideziel war (§. 50), denn das Wort der Gottheit verwehrete das. Aber auch eine natürliche Seele gleich allen Adamskindern hat Christus bekommen; allda hat die menschliche Seele ihren fürstlichen Stuhl im Himmelreich wieder bekommen, aus welchem sie mit der Sünde in Adam war ausgegangen. Jedoch unterscheidet er eine doppelte Geburt der Seele Christi. Nach der einen Seite oder Geburt ist sie mit dem natürlichen Leibe geworden und steht im Reiche der Welt, nach der andern aber reichet sie in die tiefen Thoren der Ewigkeit, ins Vaters urkundlichsten Willen, und ward Gottes natürlicher ewiger Sohn [30]) und ward die Seele Christi im Worte eine selbstständige, natürliche Person in der heil. Dreifaltigkeit, und ist in der ganzen tiefen Gottheit keine solche wunderliche Person mehr als dieser Christus. Er will hiemit die Seele Christi als wesentlich göttlich bezeichnen, wie er den Leib aus dem heil. Element ableitet. Aber nach dem Verhältniß der natürlichen menschlichen Seele zu ihrer göttlichen Geburt und Essenz scheint die Zweiheit nur eine vorübergehende zu sein, denn erstere ist nur dazu da, daß die himmlische Jungfrau mit dem Worte sich ihr einbilde, in ihr das Licht anzünde, wodurch sie zur göttlichen Persönlichkeit des Sohnes selbst oder doch in sie verschlungen wird. Die Möglichkeit hiezu ligt in der menschlichen Seele überhaupt, selbst der gefallenen, wenn Böhm gleich nicht so wie Weigel von einer allgemeinen Menschwerdung des Wortes, abgesehen von Christo, redet. Ein ähnlicher Proceß findet dann aber auch in Beziehung auf den Leib Christi statt. Nachdem Maria die himmlische Jungfrau

---

[29]) Drei Princ. c. XXII. §. 44.

[30]) V. d. drei Princ. c. XVIII. §. 53—57. Vgl. c. XXII. 77.

im Glauben ergriffen mit ihrer Seele, so hat sie angezogen das reine Element, darinnen Gott wohnet (d. h. die göttliche Natur) nicht aus eigener Macht, sondern die Kraft und Barmherzigkeit der himmlischen Jungfrau hat der Seele Mariä das himmlische reine neue Kleid des h. Elements angezogen als einen neuen wiedergeborenen Menschen; während daher Alles, was vom Fleisch und Blut dieser Welt geboren wird, unrein ist, so hat Marias wiedergeborener Mensch den Heiland aller Welt empfangen und zur Welt gebären können [31]). Sonach ist Christus (obschon durch Maria) nach seinem paradiesischen oder himmlischen Leibe vom Himmel herabgekommen. Dieser Leib ist der ternarius sanctus, unser verlorener paradiesischer Leib; den hat das Herze Gottes an sich genommen; die unsichtliche Gottheit ist in ihn eingegangen zu ewiger Vermählung. Er stammt aus Gott, wenn gleich Maria, die Wiedergeborene, ihn empfängt, und Gott und ternarius sanctus werden ein Ding nicht im Geiste, sondern im Wesen, wie Leib und Seele. Aber dieser Leib aus dem heil. Element ist erst formirt mit der Menschwerdung, wo Christus zugleich ohne Vermischung mit jenem paradiesischen den sterblichen Leib annahm. Während jener Leib aus Gott der Seelen Leib ward und in ihm die Seele heilig ist, so hangen ihr die irdischen Essentien aus Fleisch und Blut (der Maria) in der Zeit des Erdenlebens an, welche aber Christus, als seine Seele mit der neuen Kreatur in Tod gieng, im Tode ließ und mit dem neuen Leibe aus dem Tode aufstund und über den Tod triumphirte. Jener paradiesische Leib ward des äußeren greiflichen Leibes Herr. In unserem Leibe steckte der Tod, aber des sterblichen Leibes Christi Herz ist unseres Todes Tod und Ueberwindung. Gott ist Mensch geworden, daß er die arme Seele des Menschen wieder in sich neu gebäre und von den Ketten der Grimmigkeit des Zornes erlösete; er versenkte sich in den Feuergrimm selbst, um ihn zu löschen und die Liebesoffenbarung heraufzuführen, aber diese hat nichts zu thun mit der Erlösung dieses thierischen Leibes, welcher muß wieder in den vier

---

31) Drei Princ. c. XXII. §. 36—44.

Elementen zerschmelzen und ein Nichts werden. Denn hätten wir können mit diesem Leibe bestehen, Gott wäre nicht Mensch worden, noch für uns gestorben [32]). Aber auch eine andere Seele wird nicht geboren in keinem Menschen, sondern einen himmlischen Leib anziehend aus dem heil. Element wird die Seele erneuert, und dieses heil. Element ist an allen Orten und unsere Seele ein Geist, und so fehlet's an nichts, als daß unsere Seele das Heilige ergreife und dessen eigenthümlich habhaft werde [33]). Die himmlische Jungfrau war die Seele in Christi himmlischem Leib (ternario sancto) und diese Seele mit ihrer Leiblichkeit will unserer Seele zu einer Braut sein.

Obgleich auch Böhm auf Christi himmlischen Leib das Hauptgewicht legt, so will er doch weit mehr als Weigel die historische Bedeutung Christi festhalten. Zwar läßt er die ewige Jungfrau Gottes nicht blos mit Jesu Christo sich vermählen, sondern der Mensch überhaupt ist ihr Bräutigam; auch tritt diese ewige Jungfrau nicht blos in den Gesichtskreis der mit Christi historischer Erscheinung bekannt Gewordenen. Ja über dem Bemühen, Christi himmlische edle Geburt darzuthun, droht ihm die Gefahr, die Jungfrau Maria mit der ewigen Jungfrau schon in einer Weise sich vermählen zu lassen und zu identificiren, daß für Christus nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe, da doch auch er die Einheit des Menschen mit der himmlischen Jungfrau ist. Allein er sagt nicht blos, daß die ganze Fülle Gottes in Jesu gewesen sei, sondern er behält auch dem Gottmenschen allein die zweite Stelle in der Trinität und die Würde vor, die Menschen durch seine Erlösung in ihr Paradies wieder einzuführen, wo sie besonders vermittelst des heil. Abendmahls bekleidet mit dem himmlischen Leib durch den Glauben Glieder seines Leibes werden und selig um ihn als ihr Centrum und ihre Sonne schweben. Der tiefere Begriff von der Sünde, der ihn vor andern Mystikern auszeichnet, aber freilich bei ihm dem Dualismus nahe kommt, hält ihn auch fester bei dem historischen

---

32) V. d. drei Princ. c. XXII. §. 50 ff. c. XII. §. 47. 68.

33) Drei Princ. c. XXII. §. 38.

Gottmenschen. Dennoch ist jener Spiritualismus, der z. B. bei Weigel frei hervortritt, auch bei ihm nicht überwunden, sondern nur minder entschieden eingelassen. Und wie ihn selbst nicht die Consequenz seines Systems, sondern sein demüthiger Sinn, seine kirchliche Frömmigkeit vor vielen Abwegen der Mystik bewahren konnte, so zeigte sich bei manchen seiner späteren Freunde, die in eine separatistische und naturalistische Richtung eingiengen, wie wenig die in seinem System versuchte unmittelbare Einigung von Christenthum und Spekulation genügen konnte.

Noch verdient hier eine Erscheinung Erwähnung, die in der Mitte stehend zwischen der alten Form der Christologie und zwischen einer neuen, besonders auf die Menschheit gerichteten, mit dem ablaufenden siebenzehnten Jahrhundert in der ganzen evangelischen Kirche immer häufiger auftritt, in der lutherischen Kirche, die, wie wir sahen, für ihre Lehre von der Entstehung der Knechtsgestalt seit der Conceptio durch die Erniedrigung des Gottmenschen dahin führen konnte, wie in der reformirten. Das ist die Lehre von einer himmlischen, präexistenten Menschheit Christi. Auch in ihr sehen wir eine Betonung der Menschheit, ja den Versuch, ihr eine ewige Bedeutung in Gott selbst zu sichern und für die besonders in der Ständelehre so spinös gewordene Comm. idd. eine Art von Surrogat zu bilden. Denn die den irdischen Schranken enthobene Menschheit oder die Menschheit nach ihrer Idee mit der Gottheit in eine Einheit zusammen zu bringen, erschien verhältnißmäßig leicht, zumal auch die Niedrigkeit als ihre That gedacht werden konnte. Es gährt in dieser Lehre von einer himmlischen Menschheit Luthers Gedanke von einem neuen höhern Begriffe der Menschheit — aber freilich in fantastischer, ja auch leicht zum Arianismus übergleitender Form.

Wir betrachten zuerst die verschiedenen Wendungen, die dieser Theorie gegeben wurden, sodann ihre Bedeutung.

Vor Allem gehören hieher die Quäker. Barclay [34]) sagt, daß das lebendig machende Fleisch, wovon bei Johannes

---

[34]) Theolog. vere Christ. Apol. Thes. XIII. ed. 2. Lond. 1729. S. 381 ff.

c. 6 die Rede sei, ein vom Himmel gekommener geistlicher Leib sei. Da aber die Quäker die Wahrheit des Erlösungswerkes nicht aufheben wollen (obgleich auch ihnen wegen ihrer Lehre vom allgemeinen innern Lichtsamen, =Christus, die Bedeutung des historischen Erlösers sehr zurücktritt), so müssen auch sie einen doppelten Leib Christi setzen, wie denn auch Barclay [35]) thut. Dagegen unterscheidet sich Barclay von den bisher dargestellten Freunden dieser Ansicht durch die Geneigtheit, die Annahme jenes göttlichen Leibes nicht erst von der Incarnation in Maria an zu datiren, sondern das Wort Gottes sich zu allen Zeiten durch denselbigen Leib den Menschen offenbaren zu lassen, wodurch er denn die Möglichkeit zu begründen sucht, daß die Menschen zu allen Zeiten des Lebens in Christo konnten theilhaftig werden: wie denn auch jetzt ohne Abendmahl der Glaube den geistlichen Leib Christi empfäht [36]). Das spirituale corpus nennt er corpus de divino et coelesti semine.

Daß auch und wie die Anabaptisten — namentlich M. Hoffmann und Menno Simonis — einen himmlischen Leib Christi annehmen (obgleich ihre brev. Conf. hievon nichts erwähnt und später die orthodoxe Lehre wieder von ihnen anerkannt wurde), ist oben erzählt. (II, 636 ff.)

Besonders aber verdient P. Poiret eine nähere Darstellung [37]). Die sechs Weltperioden vor dem Ende der Welt, dem ewigen Sabbath, sind ihm bezeichnet einerseits durch eine immer mehr steigende Macht der Sünde, andrerseits durch steigende Erweisungen der Gnade. — Unter die letztern gehören wesentlich und jedesmal Erscheinungen des Sohnes Gottes, und zwar in der Gestalt der Menschheit. So redete er durch seine geheiligte Menschheit schon mit Mose und mit dem Volk; schon damals

---

[35]) Ibid. Thes. XIII.

[36]) Sicut igitur Christus habebat externum et visibile corpus aut templum a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille qui erat Verbum in principio cum Deo, et erat et est Deus, revelavit semet ipsum filiis hominum omni aetate.

[37]) Oeconomie divine, ou système universel etc. Tom. V. Amsterd. 1687.

war der Sohn Gottes nach Leib und Seele mit der Menschheit geeint, wie er zuvor schon den Patriarchen körperlich erschienen war. — Nach Oec. du péché Chap. XI. §. 13. erhielt schon der erste Mensch einen Leib, mit Rücksicht auf die Erlösung, damit seine Sünde, wenn sie trotz der göttlichen Vorkehrungen einträte, einen mehr sinnlichen, als geistig egoistischen (dämonischen) Charakter annähme. Zugleich aber (§. 15. 16.) war damit die Möglichkeit gegeben, daß der Sohn Gottes im Fleische erschien, daß Gott von außen mit den Menschen durch den Menschgewordenen verkehre, und daß Gott, wenn er den menschlichen Körper annähme, durch ihn als sein Organ die untern Kräfte beherrschte, aber auch den untern Kräften sich zu genießen gäbe. Der Sohn Gottes nahm nun auch wirklich die Menschheit an, und zwar bald nach der Schöpfung des Menschen, schon vor dem Fall; und zwar fand diese Menschwerdung so statt, daß der Sohn Gottes aus Adam seinen Leib und eine göttliche Seele nahm [38]). — Adam nämlich hatte eine sehr hohe Bestimmung. Nicht als ob Gott ihn geschaffen hätte, um sich selbst darzustellen; sondern dieß leistet schon die immanente Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes [39]). Aber wollte Gott sich, d. h. als Gott außer sich darstellen auf lebendige Weise, so konnte es nur geschehen in einer divine nature. Gott ist aber durch sich, der Mensch ist Gott durch Gott, durch Gnade. Und wie die Seele hoch geschmückt ist von Gott, so auch der Leib. Der menschliche Leib [40]) sollte ein Compendium des Universums und seiner ganzen Vollkommenheit, ja König und Regent des Alls sein. So war denn auch Adams Leib hoher, geistiger Art, wie seine Seele göttlich. Um also den Sohn Gottes wahren Menschen sein zu lassen, und zwar so frühe, als es Poiret nöthig und schriftgemäß scheint,

---

[38]) Oecon. du Retablissement avant l'Incarn. de J. Chr. Chap. V. §. 8. — ayant tiré d'Adam un corps glorieux et une ame divine, par où il a intercédé pour les hommes envers Dieu. Die Hauptstelle aber ist Oec. du Retabl. après l'Incarn. c. II. §. 11.

[39]) Oec. de Créat. Ch. X. §. 6. ff.

[40]) ibid. c. XXII. §. 9.

läßt er den Sohn Gottes die Menschheit annehmen (tirer) aus Adams herrlichem Leib und göttlicher Seele: so daß in Christus und seiner unauflöslichen unio mit der Menschheit die Wahrheit der menschlichen Natur, die Adam durch Sünde verlor, oder ihr Ideal erhalten ist, abermals ein plastischerer Ausdruck für die Präservationstheorie der reinen Massa Adamitica bei lutherischen Theologen (s. o. S. 838 ff.).

So schreibt nun Poiret Christo schon vor der Incarnation in Maria nicht blos manchfache Erscheinungen, sondern auch menschliche émotions und Leiden zu und eine nie ermüdende Intercession für die Menschen, seine Brüder — in Liebe und Gebet, worin ihm das hohepriesterliche Amt Christi vornemlich befaßt ist. Diese vielen Manifestationen Christi können wieder an die Clementinen erinnern; doch unterscheidet ihn, wie den Tert. wesentlich von ihnen, daß ihm Christus nicht die Personen wechselt. Vielmehr ist und bleibt er Gottmensch durch die ganze Geschichte. — Aber wie verhält sich nun diese Menschwerdung seit Adam zu der Menschwerdung in der Maria? Er will nur der letztern den Namen der Incarnation vorbehalten wissen, weil Christus in Maria sterbliches Fleisch annahm[41]). Wie ein glänzend weißes Kleid in dunkle Farbe getaucht und von ihr durchdrungen, darum nicht zu zwei Kleidern werde, so auch nicht Christi Leib durch Annahme de notre corruption mortelle in Maria. Dieser angenommene Körper trübte nun seine Erkennt-

---

[41]) Oec. après l'Incarn. de J. Chr. Chap. II. §. 11. ff. Sa Majesté divine voulut couvrir son corps glorieux de notre chair mortelle, qu'il voulut prendre dans le sein d'une Vierge. Es scheine vielleicht unbegreiflich, wie le corps glorieux qu'il avoit tiré d'Adam et qui étoit crû à la stature d'un homme parfait, se bornait dans le sein d'une Vierge. Er antwortet: Es war Gott ein Leichtes, de reduire son corps au même volume, qu'il avoit à sa naissance d'Adam u. s. w. §. 12. — Le corps de Jesus Christ, se revêtant de la chair et du sang de la bien heureuse vierge, fera aussi peu un composé de deux corps différents, qu'un habit blanc et lumineux plongé dans un vase de couleur chargée et obscure, ou il se charge de la matière, qui produit cette opacité, ne devient pour cela un habit double ou deux habits au lieu d'un.

niß, hatte ein ungeregeltes Wesen wie der unsrige und war von Christus unter schweren Kämpfen zu regeln [42]). Aber durch diese tiefste Erniedrigung hat Christus uns erlöst und durch seinen Sieg ward er verherrlicht. — Poiret scheint zum Theil, wie Menno, durch eine manichaisirende Ansicht von dem menschlichen Leibe auf seine Theorie zu kommen, wie er sie denn der Ascetin Bourignon zu verdanken bekennt, die sich dadurch als göttliche Profetin legitimiren wollte. Da ihm die Seele wesentlich göttlich ist, so kann die Corruption der Sünde nicht an sie reichen, — für die Erlösung also muß der Hauptaccent auf die Leiblichkeit fallen. Und diese pelagianische Tendenz theilt er also mit allen Freunden des innern Lichts, wie er denn auch gleich ihnen zwischen der vorchristlichen und christlichen Zeit keinen wesentlichen Unterschied anzugeben weiß. Das Amt Christi nach der Geburt aus Maria ist wesentlich dasselbe, was er stets verwaltete und geht im prof. Amte und in der Intercession durch Fürbitte auf. Jedoch ist alles Gute vor Christus von des Gottmenschen Mitwirkung abgeleitet. Von Doketismus sucht er durch die obige künstliche Lehre sich fern zu halten und an die ganze Geschichte der göttlichen Oeconomie sich anzuschließen, wie ihn bei der Annahme einer Menschwerdung von Adam an ein anthropologisches, historisches Interesse — die Rücksicht auf die menschliche Sünde, welche göttliche Erscheinungen nothwendig machte — leitet, nicht ein spekulatives.

Mehr einem spekulativen Interesse dürften die Ansichten ihren Ursprung verdanken, welche die Menschheit Christi ewig präexistirend denken. Von den verschiedenen Wendungen, die hier möglich waren, nämlich beides, Seele und Leib, oder nur den Leib oder nur die Seele Christi präexistirend zu denken, verfolgen wir hier nur die dritte, weil sie selbst unter Orthodoxen nicht selten war, während die zweite den Logos an die Stelle der menschlichen Seele zu setzen sucht und unten bei P. Maty besprochen werden wird, die erste aber schon bei den Quäkern vorkam und unmittelbar auf Doketismus führt. Diese dritte nun, die schon von Hugo von S. Vict. angenommen war, fand

42) A. a. O. §. 3. 14 ff.

besonders in England sec. XVII und XVIII viele Freunde. So an Henry More [43]) in der zweiten Hälfte sec. XVII; Edward Fowler, Bischof von Gloucester, „Discourse of the Descent of Man Christ Jesus from heaven“ (sammt einer Vertheidigung dieser Ansicht), ferner Robert Fleming's Christology in 3 Bänden, von denen der erste und dritte diese Ansicht mit Geist vertheidigt und durchführt. Andere hieher gehörige sind J. Hussey, Francis Gastrell (Bischof von Chester), Dr. Thomas Bennet, Dr. Thomas Burnet und manche andere. Besonders aber wird diese Ansicht scharfsinnig vertheidigt von dem noch jetzt in England in hohem Ansehen stehenden Verfasser der Glory of Christ as God-Man. In three discourses (J. Watts), Lond. 1746, in welcher mit Umsicht die Gründe, die für diese Ansicht sprechen können, zusammengefaßt sind. Watts sagt, man habe, um die innige und allgemeine Beziehung Christi zur Menschheit auszudrücken, die Wahl, zu sagen, daß die Menschwerdung ewig in Gottes Rathschluß (decree) war, oder real, nämlich so, daß Gott schon vor der Welt-Schöpfung mit einer menschlichen Seele vereint war. Für die erstere Ansicht beruft er sich auf den Dr. Goodwin [44]). Dieser sagt mit Beziehung auf Col. 1, 16: Alle Dinge sind geschaffen 1. ἐν αὐτῷ, in him (nämlich als Gottmenschen) as the exemplary cause, that is, God set up Christ as the Pattern of all perfection — and he drew in scattered Pieces in the rest of the Creation the several Perfections met in that human nature (viz. of Christ as Godman) as a Pattern. Also Christus als Gottmensch ewig im göttlichen Decree oder by way of Anticipation [45]) war das Musterbild oder Urbild, und die verschiedenen Vollkommenheiten, die in diese Menschheit Christi niedergelegt sind als in das Urbild, sind aus einander getreten und zerstreut in der übrigen Schöpfung. 2. by him, δι' αὐτοῦ all things were created, he having been some way the Instrument of the Creation as he is actually of Redemtion. So-

---

[43]) The mystery of Godliness.

[44]) Knowledge of God the father and his Son Jesus Christ. Vol. II.

[45]) Watts. S. 218.

nach wäre der Gottmensch auch zum Werkzeug der Schöpfung bestimmt, und virtually gibt ihm auch Gott the glory of Creation, obgleich er erst 4000 Jahre nach Anfang der Welt wirklich Mensch ward. Denn er war zur Menschwerdung auch zeitlich vor allen anderen bestimmt, wie er denn der Erstgeborne ist aller Creatur: aber seine Menschwerdung ward suspended for glorious Ends. Die Sünde war daran Ursache, um ihretwillen trat er ein in der Mitte der Zeiten, da die Zeit erfüllet war: sie mußte aber zu seiner Verherrlichung gleichfalls beitragen. — Wurde nun freilich der Gottmensch nicht blos die Pattern, sondern das Instrument genannt für die Schöpfung, so war es consequenter, mit Watts das Andere anzunehmen, daß nemlich nicht blos die Idee dieses Urbildes ewig war, sondern daß es auch selbst vor der Welt real war. Dieß führt nun Watts so aus [46]): Christi Seele war wirklich (actually, nicht blos virtually) der Erstgeborne der Schöpfung. Eine herrliche Creatur wurde von Gott assumirt vor der Welt als Organ, und durch sie alles geschaffen. Diese herrliche Seele nahm in sich so viel Göttliches auf, als irgend ein creatürliches Wesen fassen konnte. Sie ist der Spiegel, das Ebenbild Gottes, wir aber, geschaffen nach Gottes Bild, sind eigentlich geschaffen nach dem Bilde dieses Gottmenschen [47]). Dieß erkläre viele dunkeln Stellen der Schrift, wo von einem subordinirten höhern Wesen schon vor der Incarnation die Rede sei. So war es möglich, daß im A. T. sich Gott bereits in lebendigen Verkehr setzte mit dem Volke. In Maria aber nahm dann diese Seele noch das menschliche Fleisch an, wobei die Worte σὰρξ ἐγένετο stark premirt werden. Diese Ansicht könnte leicht Arianismus (wie bei Paul Maty) werden; das fühlt der Verfasser selbst und zeigt dagegen, daß Haupteinwürfe der Arianer vielmehr erst bei ihr fallen. Diese nemlich führen Stellen an, welche auch abgesehen von der Incarnation, also in Beziehung auf das Präexistirende in Christus

---

[46]) In seinem dritten Discourse: The early Existence of Christ's human Soul l. c. S. 147–256.

[47]) A. a. O. S. 218. 166. 194. 203. 227. 177. 229.

subordinatianisch lauten, und beweisen damit ihren Subordinatianismus. Wenn Christi Seele präexistire, sagt er, so falle dieser Einwurf; ferner der arianische Vorwurf: die orthodoxe Lehre bringe es zu keiner wahren Erniedrigung Christi, da doch Gott nicht Theil nahm am Leiden, also sei ein höheres, aber Gott subordinirtes Wesen in Christus zu setzen, was sich wahrhaft erniedrigt habe in der Menschwerdung und wahrhaft gelitten. — Die Annahme der Präexistenz einer herrlichen Seele, die von Anfang an mit Gott vereinigt sei, biete die gleichen Vortheile. Und wenn seine Theorie noch für keine bestimmte trinitarische Ansicht besonders spreche, so rechnet er ihr dieß zum Ruhme an, will aber jedenfalls wahre Gottheit, persönliche Vereinigung mit Gott dieser Seele zuschreiben. Zur Empfehlung derselben führt er außer exeget. Gründen folgende weitere an: Es war angemessen, daß Christi Seele, ehe der Gottmensch in der Niedrigkeit und zum Zweck der Erlösung erschien, seine Zustimmung gab zu den Leiden. Ferner: Es werde die ἐνσάρκωσις begreiflicher, wenn die menschliche Seele Christi das schon vorhandene Medium dafür bildete [48]).

Was nun den Werth dieser manchfaltigen Ansichten betrifft, so haben sie insgesammt etwas Doketisches an sich: nur die letztere kann, wenn man in Beziehung auf die Entstehung der menschlichen Seele creatianisch denkt, hievon ausgenommen werden. Die andern verrathen meist ihre doketische Tendenz durch eine manichaisirende Ansicht über den menschlichen Leib. Den Freunden des innern Lichts soll diese Ansicht noch besonders dazu dienen, um trotz ihres spiritualistischen Hangs mit der Person des Gottmenschen in Verbindung zu bleiben und sie von

---

[48]) Kein Glaubensartikel sei dadurch gefährdet (S. 229), dagegen this doctrine greatly magnifies the self-denial and the condescending Love of our Lord Jesus Christ in his state of his Humiliation and Death; it casts a thousand Rays of Glory upon all the Scenes of his humbled Estate, it makes his Subjection and Obedience to the Will of the Father appear much more illustrious, and his Charity and Compassion to perishing Mankind stand in a very surprizing Light. S. 222.

dem allgemeinen Logos zu unterscheiden. Wendet sich diese Ansicht so, daß sie in irgend welchem Sinne auch die Präexistenz der Menschheit Christi setzt, so leuchtet deutlich das Bestreben durch, die Bedeutung der Person Christi zu universalisiren — entweder in anthropologischer Weise oder in metaphysischer und spekulativer. Jenes bei Poiret, der den Gottmenschen als den Wiederhersteller des Geschlechts zu allen Zeiten darstellen will, damit nie dem Menschen sein Erlöser fehle. Das Letztere aber geschieht besonders von Rob. Fleming und J. Watts, deren Ansicht der kirchlichen Lehre am nächsten kommt, ja sich auch biblisch nicht ohne guten Schein rechtfertigen läßt. Unbegreiflich bleibt freilich, wie eine so vollendete Seele nicht nach der Incarnation eine blos doketische Entwicklung hatte. Auch ruht die ganze Theorie auf der Voraussetzung, eines sehr äußerlichen und zufälligen Verhältnisses zwischen Leib und Seele. — Aber indem sie den Gottmenschen als Organ und Urbild der Schöpfung der Welt vorangehen läßt, so ist damit ein sehr wichtiger Gedanke, wenn auch in ungenügender Form ausgesprochen, der oft zu wenig geltend gemacht wird, daß nemlich der Gottmensch Jesus Christus nicht blos ein Mittel sei für die Menschheit, namentlich die Erlösung, sondern auch Selbstzweck, dem die ganze Welt dient. Was aber endlich sowohl bei dieser als bei vielen der andern zu beachten bleibt, ist, daß bei ihnen so viel von der menschlichen Natur Christi die Rede ist. Auf sie richtet sich, ganz angemessen dem Geiste einer beginnenden neuen Zeit, das Nachdenken; sie wird vor Allem zu erhöhen gesucht — und durch dieß Erweitern der Grenzen ihrer Bedeutung und Würde nach allen Seiten hin wird in der Weise der Vorstellung die wesentliche Verwandtschaft des Göttlichen und Menschlichen ausgesprochen, welche wissenschaftlich nun zu gewinnen war. Dieß besonders sichtlich bei Barclay, Poiret und Watts. Zur Weise der Vorstellung aber gehört es, daß Watts es nicht als Bestimmung des Logos ansehen kann, Mensch zu werden, ohne diese Bestimmung sofort auch als verwirklicht zu denken. Daß er ferner, um dem Gottmenschen den ersten Rang zuzutheilen, auch der Zeit nach ihn Allem glaubt voranstellen zu müssen.

Auch wagt er noch nicht, die Menschwerdung als wesentliche Bestimmung des Logos anzusehen, denn sonst wäre er nach seinen Prämissen wohl vollends zu der Lehre von der ewigen Menschheit und dahin fortgegangen, den Logos stets und ewig zugleich als Mensch (Adam Kadmon) auszusprechen.

Aber auch diese letztere Wendung tritt auf besonders bei Swedenborg. Ihm ist der Mensch so sehr die nothwendige und allgemeine Form des Geistes, daß er nicht blos die Engel läugnet und sie allegorisch faßt oder als Menschen zu erweisen sucht, sondern auch Gott ist ihm von Anfang Mensch im Ersten, um es dann auch im Letzten, in der Welt zu werden [49]).

Man sollte denken, wenn Gott ursprünglich und wesentlich Mensch ist, so braucht er es nicht zu werden. Allein in Swedenborgs System nimmt Christus „der Herr" eine solche Stellung ein, daß in ihm Alles, Trinität, Vollendung des Menschen und der Kirche convergirt.

Bekanntlich weiß zwar Swedenborg gegen die kirchliche Trinitätslehre, in der er nur eine Dreiheit von Göttern sieht, sich nur sehr bitter, ja leidenschaftlich auszusprechen. Gott ist ihm eine dreieinige Person, Christus der Herr; aber nicht eine Dreieinheit der Personen. Das Göttliche des Herrn ist der Vater, das göttliche Menschliche der Sohn; das von diesem Herrn Ausgehende ist der heil. Geist [50]). Die Kirchenlehre faßt er so, als schlösse sie die Einheit eines persönlichen Gottes durch die drei Hypostasen aus und leitet alles mögliche Unheil aus dieser vermeinten Abgötterei her. Nach dieser Seite schließt er sich an die Polemik Servede's und anderer Antitrinitarier an. Ebenso bestreitet er auch die Zweiheit entgegengesetzter Naturen in Christus. Allein das ist nur die eine Seite; seine Eigenthümlichkeit ligt anderswo.

So sehr er im Gegensatz gegen eine Mehrheit von göttlichen Ichen auf der Einheit Gottes besteht, so will er doch

---

[49]) Lehre des neuen Jerus. v. Herrn, übers. v. Tafel. Tüb. 1823. Bd. 1. S. 85. 72.

[50]) A. a. O. S. 124.

Gott als Einheit in Unterschiedenheit der „Kräfte, Attribute oder Wesentheile“ denken, als distincte unum [51]). Gott ist ihm vor Allem die Liebe (das Gute), die Weisheit (das Wahre), also Wollen und Erkennen, endlich die Auswirkung. Die Liebe ist gleichsam das Sein, der Inhalt; die Weisheit das Existiren Gottes oder die Form, die diesen Inhalt in sich schließt. Bildlich nennt er wohl auch die aus der Liebe hervorsteigende, existirende Weisheit (die wieder Liebe ist aber als existirende), den Sohn Gottes [52]); und die Wirkung der Gottheit, die Liebe und Weisheit zugleich ist, heil. Geist. Diese Gottheit nun oder das Gute und Wahre schafft (wie es scheint ewig) eine Welt, wie sie diesem Wesen Gottes gemäß ist, d. h. eine für Liebe und Erkennen bestimmte, gottebenbildliche, daher freie Welt. Die Liebe Gottes will diese Welt als einen freien Selbstzweck, nicht als ein gleichfalls göttliches Wesen, denn sonst liebte Gott darin nur sich selber. Gott will sie als ein wirklich Anderes, die nur durch Freiheit zur wirklichen Gottebenbildlichkeit gelange. Es hat ihm auch keine Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit auf Kosten der Wahlfreiheit eine Stelle, noch weniger wäre Swedenborg richtig aufgefaßt, wenn man bei ihm im Leben der Welt einen Proceß sähe, in welchem und durch welchen hindurch Gott sein Werden und seine Geschichte

---

[51]) Der eigentliche Gegenstand seines Hasses ist die luth. Rechtfertigungslehre, die er für sittlich verderblich hält, wie auch die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit. In der kirchlichen Trinitätslehre aber sieht er die Wurzel der genannten Lehren: denn sie fordere, daß Gott verschiedene Rollen zugewiesen werden, welche nur von verschiedenen Personen getragen werden können. So sei aus dem Einen Gott ein zu versöhnender und ein versöhnender geworden.

[52]) Sohn und besondere Person kann der Herr eigentlich nur heißen seit seiner Zeugung und Geburt aus Maria, und dieses für die Zeit seines Lebens auf unserer Erde. Auf so lange können gewissermaßen zwei Personen gedacht werden, als der Herr in menschlichem Körper auf Erden wandelte und zum Vater betete. Aber seit der Verklärung seines Menschlichen mit dem Vater (Einung) auch dieses nicht mehr.

hätte [53]). Es ist die unverletzliche Ordnung Gottes, daß er gegen freie Wesen seine Allmacht nicht brauchen kann, um sie zum Wahren und Guten zu bringen. Die Weltgeschichte ist ein Proceß der Freiheit. Allein es ist ein großer Abfall geschehen. Freilich hat Swedenborg Adams Fall allegorisch auf den Fall der Kirche bezogen, die er, J. Swedenborg, wieder herzustellen gekommen sei. Aber doch läugnet er nicht die allgemeine Macht des Bösen, ja auch nicht das Erbübel bösen Hangs. Nur meint er, die lutherische Lehre von der Erbsünde, die auf Adam zurückgeht, trete der Freiheit zu nahe, und läßt für den Ursprung der Sünde die Annahme offen, die auch von einem Theil seiner Schüler gewählt wird, es sei in der Einrichtung unserer Natur das Erbübel begründet, als Reiz zum Bösen, der aber erst durch Einwilligung der Freiheit zur Sünde und Schuld werde. Nach Swedenborg war ferner der Andrang des Bösen und der Hölle gegen die gute gegliederte Weltordnung so mächtig, daß Alles in Zerrüttung zu gerathen drohte. Die Menschheit in dieser Welt nimmt zwar nur die unterste Stelle der Vernunftwesen ein; aber wenn das Fußgestell des Throns zusammenbricht, so stürzt der Thron selbst. Auch konnte da die Allmacht Gottes nicht einschreiten; Menschen müssen den Kampf auskämpfen, sonst ist gegen die (sittliche) Grundordnung verstoßen und nur ein Scheinresultat, nicht aber eine Welt erreicht in der Weisheit und Liebe walten. Aber da andrerseits doch Gott nicht ruhig zusehen kann, wie die Hölle siegt, das Wahre und Gute ausgeschlossen wird und so die Welt sich für Gott verschließt, so that er das, was allein übrig war, er ward selbst Mensch, um selbst handelnd als einer der Kämpfer in den Weltkampf einzutreten (wofür die Menschheit sein „Arm" ward), um sein Wesen den Menschen zum Bewußtsein zu bringen und die wahre Menschheit darzustellen. Das Denkbild von Gott als schaubarem, nahbarem ist das von einem Menschen. So brauchen die Menschen nicht mehr

[53]) Ich kann Baurs Auffassung von Sw. nicht im Einklang mit dessen Freiheitslehre, sowie mit den häufigen Stellen finden, welche es ausschließen, in der Welt ein Göttliches, sei es auch im Anderssein, zu sehen.

blos wie in's Blaue zu blicken, sondern in Christus ist ihnen Gott fixirt. Das Streben des Menschen für sich gienge in das Unbegrenzte und Leere: Gott hat sich daher dem Menschen zugänglich gemacht, so daß er in ihm, dem erschienenen Gott, Liebe und Weisheit glaubend und liebend ergreifen und dann auch selbst bethätigen kann [54]). Da Gott an sich (im Ersten) Mensch ist, so konnte er es auch werden in der Welt (im Letzten) [55]), wobei dann dasjenige zu concreterer Wirklichkeit herausgesetzt ward im Fleische, was der Eine Gott ideell schon in sich ist, die Sohnschaft oder die Form des göttlichen Wesens. Die caro ist in der Welt der Offenbarung der Sohn; der Inhalt der caro ist das Göttliche des Vaters. So ist denn nach Swedenborg (wie nach Praxeas) der einige Gott in der Zeit Mensch, d. h. im eigentlichern Sinn durch das Fleisch Sohn Gottes geworden, indem er in Maria in menschlichem Leibe erschien. Jesu Seele war das Göttliche des Vaters selbst, sein Leib wird hervorgebracht durch dieses Göttliche, gleich wie auch unsre Seele sich ihren Leib schafft. Es ist auch der Leib aus der Substanz des Vaters, aus der substantiellen Liebe. Jedoch will er Christus nicht einen bloßen himmlischen Leib zuschreiben, sondern auch einen materiellen, von Maria her. Dadurch erst war er wahrhaft im Letzten wie im Ersten. Aber damit ist eine Ungleichheit des Gottmenschen mit sich selbst gesetzt. Es ist so zwischen Gott, der im Ersten und zwischen Gott, der im Letzten Mensch ist, ein Widerspruch, der ausgeglichen werden muß. Da seine Seele das Göttliche des Vaters ist, muß auch sein Leib dem entsprechend werden. Nun ist aber das Materielle, das aus Maria Angenommene der Verwandlung in das göttliche Wesen nicht fähig [56]). So muß der Proceß der allmähligen Ausgleichung die Form annehmen, daß das aus Maria Angenommene (das ihm nur zur Hand diente, um in die weltlichen Verhältnisse einzugreifen) nach und nach ausgezogen

---

54) Vgl. Vera christ. religio. S. 43. 69. Ferner §. 626--649.

55) Alles Göttliche strebt zur menschlichen Gestalt an. Vgl. die Schrift: Vom Himmel und der Hölle. Nro. 73—77. 453. 460.

56) S. 78. §. 35.

wurde, das Menschliche vom Vater aber (die Leiblichkeit, die aus seiner göttlichen Seele stammt) angezogen. Jenes Ausziehen und dieses Anziehen hat schon auf Erden begonnen und dadurch hat dann Maria bereits aufgehört, noch seine Mutter zu sein [57]). Jetzt ist „der Herr“ im Himmel, Ein Wesen mit Gott; zu Einer Person, wie Seele und Leib, ist sein Menschliches und Göttliches vereint, ja auch sein Menschliches ist nun göttlich. So meint er die kirchliche Zweiheit der Naturen überwunden. Aber auch die kirchliche Dreiheit der Personen. In ihm, Gott Jehova, dem ewigen Gottmenschen, ruht auch der heilige Geist oder die Kraft, Weisheit und Liebe in die, welche glauben und lieben wollen, auszugießen. So ist ihm Christus der dreieinige Gott, Jehovah [58]). Aber doch eigentlich nicht im irdischen Leben. Denn da er den Gottmenschen auf Erden wachsen, lernen, kämpfen, leiden, versucht werden, ja zum Lohne dafür der Vollendung theilhaft werden läßt [59]), so kann er doch nicht den ewigen Gott mit Christus auf Erden identificiren, sondern muß für die Zeit des Werdens Christi noch ein Aussereinander Gottes, der an sich ewig Mensch ist und Gottes, der zeitlich Mensch wird, annehmen. Er muß zugestehen, daß Christi Seele wenigstens Anfangs noch nicht schlechthin das Göttliche des Vaters selbst war, sondern etwa der Anfangspunkt des Seins Gottes als der Liebe und Weisheit in der Welt; nicht minder auch, daß die göttliche Leiblichkeit sich erst allmählig aus der Seele hervor gestaltete, also die göttliche Substanz nur nach und nach in diese Zeitlichkeit sich hineinbildete, während Gottes Wesen selbst über Raum und Zeit steht. So wäre aber die folgerichtigere Ausbildung der patripassianischen Keime bei Swedenborg ein Sabellianismus.

Die Menschwerdung nimmt hienach bei Swedenborg doch nur die Stellung ein, das, was ohne sie schon ewig da ist, Gott als das Wahre und Gute zu zeigen. Es ist aber früher dar-

---

57) S. 80. ff.

58) „Vom Herrn“ im Anfang.

59) Vera chr. rel. S. 69.

gelegt (s. o. II, S. 7), warum das profetische (und königliche) Amt für sich noch keine genügende Begründung einer realen Menschwerdung im Unterschiede von Theophanie enthalte, vielmehr eine so gehaltene Christologie stets doketischen Charakter behalten müsse. Das zeigt sich in ganz besonderem Maße an Swedenborg. Abgesehen von dem Bisherigen, wornach die Menschwerdung uns nichts objectiv Neues bringt, vielmehr nur das Bewußtsein von der ewigen Gottmenschheit anregt, in welche die zeitliche zurückgeht, sieht man das besonders auch aus Swedenborgs Lehre von der heil. Schrift. Sie ist ihm gar nichts wesentlich Anderes als sein Christus, nemlich schriftgewordener Logos. Wie man über den buchstäblichen Sinn hinaus gehn muß zum himmlischen, so ist auch die angenommene Menschheit Christi eine Hülle, die fallen muß. Diese zweite Form der Incarnation (die Schrift) hält die erste oder in letzter Beziehung die ewige Gottmenschheit Gottes gegenwärtig, aber nur wenn sie richtig, d. h. allegorisch verstanden wird, wozu Swedenborg den Schlüssel erhalten hat. Mit ihm beginnt das himmlische Verständniß, das himmlische Jerusalem, welches freilich das absolut supernaturale Gerüste seiner Inspirationstheorie und Auslegung dazu verwendet, um den Unterschied zwischen Natur und Gnade durch seine Lehre von der Gottmenschheit zu verwischen, die Grundlehren von der Versöhnung und Rechtfertigung zu entleeren und eine im Wesentlichen rationalistische Lehre von Gottes ewiger Liebe und von des Menschen Versöhnung durch Liebe an die Stelle zu setzen.

Drittes Kapitel.

Die reformirte Kirche.

Ihre wissenschaftliche Blüthe hatte die reformirte Kirche nach der Reformationszeit, in der die Schweiz an der Spitze stand, zuerst in Holland, etwas später im 17. Jahrhundert in Frankreich, besonders durch die Theologen zu Montauban, Sedan und Saumur, endlich in England (s. S. 864 f.). Aber auch in Deutschland war reformirte Wissenschaft stets vertreten, besonders in Heidelberg, Marburg, Frankfurt a./O., Herborn und Duisburg. Wie sich die Bestreitung der lutherischen Lehre in ihr fortsetzte, ist oben II, S. 725 ff. ausführlich erörtert. So bleibt nur noch zu erzählen: wie die reformirte Christologie selbst sich weiter ausgebildet [1]), und dann wie auch sie allmählig in sich selbst entzweit worden ist theils durch Aufnahme lutherischer Bestimmungen, theils durch Eindringen fremdartiger und destructiver Elemente, die sich bei ihr früher als in der Schwesterkirche einstellten.

---

[1]) Ueber die Literatur vgl. II, 725 f. Sam. Maresius system. theol. Groning. 1673. S. 438—579. — J. H. Heidegger medulla theol. christ. L. II. Tig. 1714. S. 1—98. — H. Witsius de oeconomia foed. dei cum hominibus ed. 4. 1712. S. 128—240. P. van Mastricht theoretico-practica theologia. Traj. 1699. L. IV. cap. 4—18. S. 435—636. — J. Cocceji opera t. VII. De foedere et testamento dei (1660). S. 298—315. Andere, wie A. Hulsius H. Alting Scriptorum theologic. T. III. 1644. Rodolph Catech. Palatina. Bern. 1697. s. bei Schneckenburger, Vergl. Darstellung der luth. und ref. Lehrbgr. 1855 1. XLIV ff. und zur kirchlichen Christol. S. 222 f.

So wenig die reformirte Lehre der Menschheit Christi bestimmt eine Selbstständigkeit nach Art des Adoptianismus zuschreibt, so wird doch Christus als Gegenstand der göttlichen Prädestination angesehen, sowohl in dem Sinn, daß die Erwählung in Christo geschieht und es ewiger Rathschluß Gottes ist, nur in Einheit mit Christus Stehende zu beseligen, als auch in dem Sinn, daß Christi Menschheit die Herrlichkeit des Hauptes und die Verherrlichung seiner Glieder vorher bestimmt ist. Diese Prädestination ist Rathschluß des dreieinigen Gottes, in welchem nach späterer, auch in der lutherischen Kirche vorkommender Darstellung die verschiedenen einzelnen trinitarischen Personen eine verschiedene Rolle haben (pactum salutis). Der Logos vertritt schon innergöttlich Mittlerstelle [2]) durch seine Bereitwilligkeit, menschwerdend die Genugthuung für Gott zu leisten. So streng alle Wandelbarkeit und Vermischung des Göttlichen mit Menschlichem ausgeschlossen bleibt, so wird doch eine inclinatio misericordiae, eine quasi humiliatio dem Logos zugeschrieben, die ihn zur Menschwerdung ziehe [3]). Hierin ist der tiefe Gedanke enthalten, daß die Liebe zu Niedrigerem einen stellvertretenden Sinn hat, welcher die Niedrigkeit und das Elend sich zueignet, sich dem Niedrigen gleich macht in der Gesinnung der Theilnahme, ohne jedoch sich selbst aufzugeben.

Die Menschheit ist nun in der Zeit angenommen, um diese ewige Realität seiner Liebe zu offenbaren; sie ist das Instrument, durch welches der Logos seine liebende Theilnahme an der Menschheit realisirt. In diesem Sinn wird dann häufig gelehrt, daß die incarnatio an ihr selbst humiliatio sei, womit nicht will

---

[2]) H. Witsius L. I, cap. 2. S. 14, L. II. c. 3. S. 142. 143: Ex hac constitutione (id est aeterno trinitatis consilio) Filius ab aeterno peculiarem σχέσιν erga servandos habuit. — Mox post lapsum hominit deo — offenso se obtulit ad ea actu praestanda, quae ab aeterno spoponderat. Qua intercessione Christus actu mediator constitutus et talis declaratus est mox post lapsum. — Coccej. l. c. c. 33. 34. Heidegg. l. c. S. 235 ff.

[3]) Heidegg. loc. 18, 1. loc. 11. S. 223. Die reformirte Dogmatik pflegt so die Exinanitio auf beide Naturen zu beziehen, daher auch die Exaltatio.

behauptet werden, daß der Stand der Erniedrigung währe so lange die Menschwerdung dauert, noch weniger, daß der Logos an sich sei alterirt worden, wie die lutherischen Dogmatiker es oft tadelnd verstehen, sondern es soll nur die Menschwerdung als Act herablassender Liebe bezeichnet werden [4]).

Was nun die Menschwerdung selbst anlangt, so bleibt die reformirte Christologie von dem Bestreben beherrscht, die Unterschiedlichkeit der menschlichen und der göttlichen Natur und die volle Wirklichkeit der ersteren in ihrer Gleichheit mit uns, ausgenommen die Sünde, festzuhalten. Die Menschheit in ihrer Armuth ist ihr in die inclinatio des barmherzigen Logos innerlich, geistig aufgenommen und sie glaubt nun nicht mehr, der reichen lutherischen Veranstaltungen zu bedürfen, durch welche die Einheit Gottes und des Menschen bis zur Gefahr der Verflüchtigung des Menschlichen explicirt wird, sondern umgekehrt kommt ihr nur darauf an, in der vollen Wirklichkeit, Niedrigkeit und Homousie des Menschlichen mit uns den Beweis und Ausdruck davon zu sehen, daß in dem Logos die wirkliche Sympathie mit unserer Natur, wie sie ist, sich finde. Zu dem Zweck genügt es vielen reformirten Dogmatikern, zu sagen, daß die Person des Logos [5]) (in welcher ja eben jene inclinatio concentrirt ist), aber nicht die göttliche Natur sich mit der menschlichen geeinigt habe, was ihnen physisch, zur Vermischung beider Naturen führend, erschiene. Aus demselben Interesse wird die wichtige Stellung abzuleiten sein, die in der reformirten Christologie dem heiligen Geiste zukommt. Zwar ist es zu viel gesagt, wenn man meint, der Logos trete ihr zurück, die unio

[4]) Da für diese eine Stelle ist nicht blos wo Sünde ist, sondern auch dem Menschen überhaupt gegenüber, so konnte sich hier leicht der Rathschluß einer nicht erst durch die Sünde modificirten Incarnation ergeben, was unter den Reformirten ausser den II, 438 Genannten Bucanus Institut. Art. 10 u. Willetius de statu hom. L. I. (vgl. Mastricht S. 441) annahmen, jedoch unter dem Widerspruch der Meisten. Auch die Supralapsarier konnten die Vorherbestimmung Christi mit dem Rathschluß der Schöpfung und Vollendung der Welt selbst zusammenfallen lassen.

[5]) Mares. l. c. S. 449: Incarnatio est actus personalis non naturalis.

werde zu einer unio der Menschheit mit dem heil. Geiste und nicht mit dem Logos [6]). Vielmehr die incarnatio ist Vereinigung der Person des Logos mit der menschlichen Natur, aber der heil. Geist wird als Band zwischen der Menschheit und der göttlichen Natur des Logos angenommen. Er bewirkt durch Heiligung der Menschheit, daß die Person des Logos sie annehmen kann und darin geht seine Thätigkeit der des Logos voran, ohne sie zu ersetzen [7]). So ist diese Thätigkeit des heil. Geistes reformirtes Surrogat für die lutherische Capacitas hum. nat.

---

[6]) Im Gegentheil sagt Coccejus t. VII, S. 10. aphorismi breviores: das πνεῦμα ἅγιον Matth. 1, Luc. 1 sei die persona filii dei.

[7]) Heidegg. L. II. S. 6 ff. Spiritus sancti tres actus fuerunt: 1. formatio naturae humanae ex sanguine et substantia Mariae. (Hier redet er auch dagegen, daß spiritus s. patris vicem supplevit, was andere Reformirte annahmen, z. B. Mares. S. 480. Mastricht S. 496 — 499.) 2. Sanctificatio, 3. carnis in unitatem personae assumtio. Von Mastricht wird unterschieden: 1. segregatio portiunculae carnis et sanguinis, 2. ejus praeparatio, 3. die liberatio ab omni intemperie, 4. unitio humanae naturae cum divina persona. Nach Cloppenburg (vgl. Witsius l. c. S. 163) sichert die jungfräul. Geburt Christi Sündlosigkeit nicht, da nicht durch das männliche Geschlecht allein die Erbsünde übergeleitet wird. Die Ursache der Sündlosigkeit Jesu ist der heil. Geist: die jungfräul. Geburt thut nichts dazu, ist nur Symbol der Sonderung Jesu von den Sündern. Nach Coccejus und Mastricht ist das Semen der Maria zwar von Adam derivirt, aber semen non animatum non est impurum; malitia non cadit in inanimatum irrationale, sondern nur intemperies naturalis, daher eine defaecatio ab intemperie physica eine Stelle hatte. Mastr. l. c. S. 492 – 500. Christus konnte aber als wahrer Adamssohn in die Sünde und Schuld der Menschheit noch dadurch gezogen scheinen, daß ja nach der Bundestheologie Adam als Bundeshaupt für alle Nachkommen das Gesetz empfangen hatte und fiel. Mastricht antwortete: Christus war in Adam naturaliter aber nicht foederaliter, als er das Gebot erhielt. Dem Gottmenschen war dieß Gebot nicht gegeben, folglich hat er auch nicht in Adam gesündigt. Den Bund der Werke hat Gott nicht mit dem Gottmenschen noch mit der menschlichen Natur, sondern mit einer menschlichen Person und in ihr mit bloßen Menschen geschlossen, die sündigen konnten, was der Gottmensch nicht konnte; mit Solchen, die aus Adam jedenfalls entstehen sollten, während

Sodann aber nach dem assumirenden Acte des Logos ligt es im reformirten Typus, um nicht durch die göttliche Natur die menschliche, wenn diese sie aneignete, sich verflüchtigen zu lassen, zwischen des Logos Natur und die menschliche den heil. Geist einzuschieben und für den eignen Antheil der Menschheit an dem Göttlichen vielmehr auf den heil. Geist und seine Salbung zurück zu gehen. Dieser geht zwar auch von dem Logos aus, aber repräsentirt vornemlich dessen ethische Kraft und Einwirkung auf die Menschheit, welche deren eigene unterschiedliche Wirklichkeit nicht gefährdet. So ist die unctio spiritus sancti Surrogat der lutherischen comm. idd. [8]) In ihr strahlt göttliche Kraft von dem Logos her auf die Menschheit aus, sie bestimmend, ja auch beseelend in der Art, daß durch die Kraft des heil. Geistes die Menschheit in ihrem eigenen Wesen gesteigert, erhoben und vollendet, nie aber unmittelbar die göttliche Natur der menschlichen zu eigen wird. Es bleibt auch in Christo das Göttliche nur das die Menschheit Bestimmende, nie wird es menschlich, nie das Menschliche göttlich [9]). Mastricht leitet alle Sätze der lutherischen Christologie, die er bestreitet, aus der Lehre ab, die frühere ref. Dogmatiker hatten gelten lassen, daß die persona des Logos der Menschheit zukomme. Doch will auch er für Jesu menschliche Natur nicht blos die allgemeine

---

der Gottmensch ohne Sünde gar nicht entstehen sollte. l. c. S. 507. Vgl. hiemit oben S. 837 ff.

[8]) Doch sagt Heidegg. l. c. S. 12. §. 21 ff. von dem Logos sei ausgegangen communic. gratiae, eminentiae (supra omnes creaturas) et gratiae habituales i. e. dotes, quas ὁ λόγος naturae sibi unitae contulit et implantavit, was aber nur allmählig geschehen sei. — Coccejus l. c. S. 301 versteht darunter die inhabitatio divinae personae in humana natura.

[9]) Die Menschheit ist Organon Mares. l. c. S. 469, bleibt infiniti non capax, S. 471, was besonders streng Coccejus ausführt. Wogegen Heidegger l. c. S. 18 zwar auch gegen eine Mittheilung der Idiome in der Natur eifert, besonders der Omnipräsenz, aber die Kraft der vivificatio und des Gerichtes der Menschheit (als opus apotelesmatic.) beigelegt wissen will. Auch pflegt die Menschheit, Coccejus ausgenommen, ἐνυπόστατος im Logos genannt zu werden.

Erhaltung durch den Logos beanspruchen (sustentatio communis), sondern die sustentatio personalis und sagt: Persona filii Dei ingreditur constitutionem unius personae, Christi (l. c. S. 443). — Hieran schließt sich das Gewicht, das von allen Reformirten auf eine wahrhaft menschliche Entwicklung gelegt wird. Nur daß, je bestimmter die Menschheit auch innerhalb der Incarnation als unpersönlich gedacht wird, desto mehr dieselbe zu einem bloßen Organon der Gottheit wird. Es versteht sich von selbst, daß um so mehr auch die Unmöglichkeit des Sündigens schlechthin von Christus prädicirt werden mußte. Das Werden der Menschheit ist in keiner Weise durch deren Freiheit vermittelt, sondern besteht nur in der Allmähligkeit ihrer passiven Ausgestaltung und Verklärung [10]).

Derselben Richtung auf die volle Wirklichkeit der Menschheit entspricht es, daß Christi Leiden von den reformirten Theologen besonders auch als Seelenleiden gedacht werden. Diese verstehen sie gewöhnlich unter der Höllenfahrt Christi, die sie zum Stande der Erniedrigung rechnen [11]), ja in der sie die

[10]) Daß ihr Werden wenigstens nach dem Seligkeitsbewußtsein noch jetzt, so lange die Kirche, Christi Leib, unvollendet ist, nicht abgeschlossen sei, ist wieder eine bloße Folgerung Schneckenburgers, kein ref. Lehrsatz; es trifft aber auch die Folgerung nicht zu, da ja der Logos unbeschadet seiner Seligkeit stets die inclinatio amoris et misericordiae hat und der Menschheit, die den hl. Geist sendet, das Siegesbewußtsein hat mittheilen können.

[11]) Sie ist ihnen gewöhnlich die Seelenangst Christi, wie dem Heidelberger Katechismus. Diese Deutung der Höllenfahrt hat ihren Grund und Halt nicht etwa im Gegensatz gegen die lutherische comm. idd., die sich im Erscheinenlassen der Person Christi auch im Hades gefalle (denn vielmehr die Hölle ist den Lutheranern ein einzelner bestimmter Ort, gerade wie den Reformirten der Himmel). Auch die reformirte Antipathie gegen blos epideiktisches Thun motivirt jene Deutung der Hadesfahrt nicht, wenn nichts hinderte, Christum wirksam daselbst zu denken. Denselben Triumph der „Gefangenführung der Gefangenschaft“ verlegen ja die reformirten Dogmatiker nur an einen andern Ort, in die Himmelfahrt. Vielmehr kommt negativ in Betracht, daß die reformirte Lehre jeden Mittelzustand zwischen Hölle und Himmel, selbst für die Väter A. T. verwarf. So gibt es im Jenseits keine zu Erlösenden, und

Spitze seiner stellvertretenden, Gott vollständig genugthuenden Leiden sehen.

Es entsteht nun die Frage, ob die reformirte Christologie auch auf die Aemterlehre und Soteriologie spürbar einwirke. Das Erstere läßt sich theilweise nicht in Abrede stellen, wiewohl Schneckenburger auch hier durch seinen Scharfsinn sich viel zu weit führen läßt. Er meint, da die leidende und thätige Menschheit endlich bleibe und ohne comm. idd., so sei nicht sie es, welche die unendliche Genugthuung darbringe, folglich thue eigentlich der Logos genug. Aber so werde das gottmenschliche Werk vielmehr zu einer Selbstgenugthuung, die Gott sich gebe, womit das Ganze zu einem blos dramatischen Spiel würde. Allein das widerspricht gänzlich dem Ernste, womit reformirterseits von der göttlichen ira und der Nothwendigkeit der Satisfaction gesprochen zu werden pflegt [12]). Thut Gott sich selbst genug, giebt er einfach die

---

in Homousie mit uns geht auch Christi Seele sofort nach dem Tode ins Paradies ein. So ist motivirt die Abweisung der griechischen Kirchenlehre (descensus in das Mittelreich zur Predigt für die Menschen vor Christo), der römischen (Befreiung der Väter A. T.) und der lutherischen (s. o. 549. 720). — Aber das erklärt wieder nicht, warum man den Artikel des Symbolum von der Hadesfahrt nicht strich, oder nicht nach altzüricherscher Weise Tod und Grab darunter verstand. Vielmehr das einzig stichhaltige positive Motiv dieser reformirten Lehrbildung wird in dem Bemühen zu finden sein, die leidende Genugthuung Christi möglichst allseitig und lückenlos zu setzen. Es wird die ira dei wider das Böse und die Nothwendigkeit der vollständigen Genugthuung für die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit von reformirten Theologen so stark geltend gemacht, daß Christi Leiden ihr auch einen Ersatz für das geben sollen, was den Leiden der Verdammten für ihre unendliche Strafwürdigkeit an genugthuender Kraft abgeht. Ich freue mich, hierin mit Güder, Erscheinung J. Chr. unter den Todten, 1853, zusammenzutreffen. Anders sieht Schneckenburger a. a. O. S. 88 u. f. die Sache an.

12) Wits. l. c. S. 213 ff. Die Genugthuung durch den Sohn und sein Büßen habe eine uns erkennbare Nothwendigkeit in Gottes Wesen, sei nicht blos declarativ, vergl. S. 144 ff. 177. Natura et actiones dei necessitatem satisfactionis docent. Gott sei deßhalb nicht weniger frei, ipse enim est necessitas sua. Mastricht l. c.

Satisfaction, die er empfängt, so wäre das kaum von dem Satz verschieden, daß die Sünde ewig vergeben sei, sei es auch durch das göttliche liberum arbitrium [13]). Allerdings steht an sich die Lehre von einem absoluten göttlichen lib. arb. im Widerspruch mit der Nothwendigkeit einer Genugthuung. Aber es ist eben das sittliche Bewußtsein, was jener Lehre einen Damm entgegensetzt — sei es auch auf Kosten der Consequenz [14]). Wozu bedürfte es denn jener innergöttlichen Verhandlung, in welcher der Logos für die Sünden einzustehen sich ewig bereit erklärt? Wozu wäre die Lehre von der ira dei und der Hölle, wenn die Meinung wäre, Gottes liberum arbitrium könnte auch das Böse als nicht straffällig, ja als nicht bös ansehen? Was sollte der Gegensatz gegen die Arminianer hier sonst bedeuten? Es ist die ernste Meinung der orthodoxen Reformirten, daß die Sünde Genugthuung fordere und Christus sie habe bringen müssen, damit wir erlöst würden. Doch es soll das Gegentheil daraus erhellen, daß die ref. Christologie die genugthuende Kraft, die unendlich sein müßte, nur in die Gottheit verlegt, zwischen den Naturen aber keine das Göttliche der menschlichen leihende Mittheilung statuirt. Allein wir haben hinreichend gesehen, wie auch die lutherische Dogmatik mit der Aneignung des Göttlichen durch die menschliche Natur in ihren Lehrsätzen nicht Ernst macht, sondern die μέθεξις ablehnt; umgekehrt die Aneignung der menschlichen Natur

---

S. 544 ff. 612 ff. 616 ff. 625 ff.: die Versöhnung war nicht μονόπλευρος. Dieß auch gegen Schweizer ref. Dogm. II. und Güder S. 266.

[13]) Wits. l. c. S. 167 will nicht läugnen, Gott könnte eine nicht persönlich angenommene menschliche Natur also halten und tragen, daß sie allen Leiden überlegen wäre. Aber da würde nicht sowohl unser Bürge als Gott durch ihn die Feinde besiegen, und das genügte für dieß Werk nicht; unser Bürge mußte durch eigene Kraft es leisten, also Gottmensch sein. Heidegg. l. c. 67 ff. Die satisfactio mußte durch poena vicaria eines Menschen geschehen, weil der Mensch dem Gesetze verhaftet ist. Mares. l. c. S. 533: necessitas satisf. arcessitur a dei justitia essentiali.

[14]) In der Föderaltheologie regt sich schon bestimmter die menschliche Freiheit und die Absolutheit des Ethischen.

durch die göttliche Person setzt auch die ref. Dogmatik und läßt das menschliche Thun und Leiden unendlichen Werth haben, weil die darin handelnde Person der Logos selbst ist. Oder sollte diese Verleihung unendlichen Werthes für das menschliche Thun und Leiden nur ausgehen können von der göttlichen Natur, nicht auch von der Person, die doch real mit der Menschheit verbunden ist in persönlicher unio, und so für das göttliche Urtheil, nach welchem die genugthuende Kraft nicht blos dem Göttlichen, sondern dem Gottmenschlichen zukommt, die reale Basis dem ewigen Rathschlusse gemäß darbietet? Schließt doch vermöge seiner inclinatio der Logos die Menschheit Jesu in sich ein, um sie für die thatsächliche Genugthuung zu verwenden. Will man einmal die Grenze zwischen Lehrsätzen und Folgerungen verwischen, so muß man auch aus der lutherischen Christologie Schlüsse ziehen lassen, die Christi genugthuendes Leiden und Thun in einen epideiktischen Schein verwandeln, denn die Menschheit ist ja auch hier rein durch die Gottheit bestimmt, so daß Gott nur das, was er selbst sich giebt, zu empfangen scheint, nicht zu reden von der lutherischen visio beatifica und dem seligen Weltregiment mitten im Leiden, dem die reformirte Christologie die unendliche Seelenangst und Christi geistiges Sein in den Höllenqualen gegenüber stellt.

In Betreff der Satisfaction wird daher zu sagen sein: die reformirte Lehre von ihr setzt sich allerdings in Conflict mit der im schroffsten Calvinismus herrschenden Ueberordnung des göttlichen liberum arbitrium über alles Andere[15]); denn hiemit bestände nur eine zufällige Verwerflichkeit, Strafbarkeit und satisfacto-

---

[15]) So Mares. l. c. S. 551: Nec etiam datio Christi in redemtorem ipsiusque satisfactio praeordinatur electioni aeternae — sed ei tamquam illius completiva et executiva subordinatur. Gott werde nicht durch die satisfactio bewogen, das Sünderheil zu wollen, sondern weil er es wollte mit Dazwischenkunft der Genugthuung, bewirkt diese, daß er salutem peccatorum volitam ex solo bene placito in tempore conferat et conferre posset convenienter suae justitiae und ohne Veränderung. Andrerseits vgl. Anm. 13 die Stelle S. 533. Sofern das Bewirkte in dem, der es bewirkt, keine Aenderung hervorbringen kann, müßte freilich Maresius eigentlich sagen, das Versöhntwerden sei μονόπλευρον, komme Gott nicht zu.

rische Verpflichtung des Bösen. Aber dahin wird nicht fortgegangen; die Tendenz geht auf ernste Satisfaction durch Christi Leiden und Thun [16]) und ihr entsprechend lauten die Lehrsätze. Nicht einmal das doppelte decretum ändert die innere Beschaffenheit der Satisfaction Christi [17]).

Dem J. Piscator, welcher die Nothwendigkeit der obedientia passiva als entgründet ansah, wenn man eine satisfactorische obedientia activa annähme, weil durch diese die Menschen schon

---

16) Mit Recht weist Schneckenburger (Zur kirchlichen Christologie S. 62 ff.) gegen Rudelbach, Guericke u. A. darauf hin, wie die Lehre von der obed. Christi activa im reform. System eine größere Bedeutung habe als im lutherischen. So z. B. bei Wendelin, Perkins u. A.

17) Eine unendlich werthvolle ist nöthig und geleistet, gleichgültig, ob es der Menschen viele sind oder wenige; also auch gleichgültig, ob für alle Menschen, die sind, oder für diejenigen nicht, die in die Erwählung nicht aufgenommen sind. Mastricht sagt: der reatus der Menschen war unendlich, Christi Verdienst ebenso. Das Unendliche aber ist nicht theilbar, keiner Zunahme noch Abnahme fähig. Christus hätte auch für Alle nicht mehr leisten können noch zu leisten gebraucht, als er geleistet hat. Er hat Unendliches geleistet, die meritoria virtualis reconciliatio erworben, die an sich für Alle zureichend wäre. l. c. S. 613 ff. (Ja in gewisser Art bezieht sich Christi Genugthuung auch auf die Verdammten, sofern die genugthuende Kraft ihrer Strafe dadurch ergänzt wird.) Christus ist aber allerdings vor Allem hingewandt zu Gott, die Ehre seiner Gerechtigkeit zu wahren, und umfaßt so liebend die, die Gott erwählt, wie schon innerhalb der Trinität, und so ist auch im Leiden seine intentio nur auf die Erwählten gerichtet gewesen (Mastr. l. c. 628). — Die Uebertragbarkeit des Verdienstes Christi wird auch von den Dogmatikern, die jeden Menschen, daher auch Christum, von Natur als dem Gesetz verpflichtet ansehen (z. B. Wits.) gewonnen, indem sie erinnern, sofortige Herrlichkeit wäre mit jener Verbindlichkeit gegen das Gesetz vereinbar gewesen, aber Christus habe aus Liebe zu uns die Erniedrigung übernommen, die uns zu Gute gerechnet wird, während sie auch ihm seine Erhöhung verdiente, die Maresius aus der unio ableitet, l. c. S. 509; Mastricht aber sagt; weil Christi obedientia infinita war, genügte sie für ihn und uns, l. c. 627 ff., auch verbinde das Gesetz nur Menschen; er sei Gottmensch.

dem Gesetz genügen würden ohne Strafe, stimmten die wenigsten Reformirten bei. Dagegen theilten Manche Christi Gehorsam so, daß sie in der obed. passiva die Satisfaction für die Schuld sahen, durch die obed. activa das ewige Leben erworben sein ließen. Auch dieser Zertrennung des Einen untrennbaren Gehorsams setzte sich aber namentlich Mastricht entgegen. Genugthuung komme auch dem thuenden Verdienst, auch dem leidenden Gehorsam zu [18]). Es ist also auch unrichtig, daß die reformirte Lehre der obed. act. die satisfactorische Bedeutung abspreche. Dagegen ist richtig, daß die reform. Christologie das königliche Amt Christi im Stande der Erhöhung vornemlich auf das Gnadenreich beschränkt, welchem Christus fort und fort die Gabe des heiligen Geistes sendet, durch den er seinen Leib regiert [19]). Nicht als ob die reform. Dogmatik für Christi Königthum auf die äußere Macht und Geltung verzichtete, im Gegentheil ist ihr eifriges Streben bekannt, dieses Reich der Gnade zur Darstellung zu bringen, ja auch im Kreise der diesem Gnadenreich Angehörigen alle weltlichen Dinge und Ordnungen ihm zu unterwerfen. Aber was außer dem Reich dieser Gnade steht, das betrachtet die reform. Christologie noch als Reich des Vaters, und den Fortschritt zum Weltregiment, in welches den Lutheranern Christus seit der Himmelfahrt actuell eingetreten ist, vermittelt die Ausbreitung des Reiches der Gnade. Christi Regiment ist und bleibt also noch dadurch von dem des Vaters unterschieden, daß die Macht und äußere Machtbeweisung erst das Resultat des inneren Sieges des Geistes sein soll, für welchen auch die Gläubigen mitzuarbeiten haben, so jedoch, daß die Sendung des Geistes selbst von dem Haupte Christus ausgeht. Der heil. Geist nimmt Behufs der Vermittlung der Menschen mit Christus soteriologisch eine ähnliche vermittelnde Stellung ein wie christologisch [20]). So wenig aber dort zu einer Incarnation des

---

[18]) Mastr. l. c. S. 626 f.

[19]) Heidegg. l. c. S. 81 ff. Umfassender denkt Christi Macht Mastricht; s. u. Uebrigens ist schon jetzt das regnum naturale ad muneris mediatorii in mundo functionem ordinatum. Heidegg. l. c. S. 90.

[20]) Mastricht l. c. S. 640. Fundamentum applicationis salutis est unio

heil. Geistes statt des Logos übergegangen werden will, so wenig soll soteriologisch die Gemeinschaft mit dem heil. Geiste die Gemeinschaft mit Christus ersetzen. Vielmehr setzt der heil. Geist in dem Glauben die unio mystica mit Christus und von ihm dem Haupte, dem Weinstock, und zwar aus seiner Menschheit strömen alle Kräfte des Geistes in die Glieder [21]).

---

et communio cum Christo, aber ohne immediata conjunctio. Vinculum intercedit fides et Spiritus s. Die Unio ist unio foederalis et mystica secundi Adami, qua sumus in Christo (nemlich gemäß dem pactum salutis); cum Christo uniti empfangen wir justificatio, adoptio, sanctificatio &c.

[21]) Dieß ist zugleich der Grundgedanke der reform. Abendmahlslehre, welche, wenn auch durch den Glauben vermittelt, eine Beziehung auch auf unsern Leib und die Auferstehung des Lebens kraft der aus dem Gottmenschen strömenden Kräfte hat. Wenn Schneckenburger zuerst den satisfactorischen Gedanken, weil er nicht allseitig folgerecht durchgeführt ist, in der reform. Lehre nicht ernstlich vertreten, sondern an dessen Stelle eigentlich die Lebensgemeinschaft mit Christus gesetzt findet (durch welche allerdings Christi obed. activa der blos imputativen und forensen Bedeutung enthoben wird); dann aber wiederum diese Lebensgemeinschaft mit Christus in das bloße Empfangen des heil. Geistes umdeutet, so ist das Alles nicht richtig, sondern willkürliche und ungeschichtliche Einlegung. Ferner stellt Schneckenburger auch den Justificationsprozeß unrichtig dar, als ob bei den Reformirten keine Stelle wäre für einen actus vor dem göttlichen forum, vor dem wirklichen Gerechtsein des Sünders, während umgekehrt der actus forensis, der um Christi willen die Sünder für gerecht erklärt, im größesten Maßstab, wenn auch mit andern Worten, seine Stelle hat in der Sphäre des göttlichen Rathschlusses für die Erwählten, der ja oft genug sogar als ein Pactum in der Trinität geschildert wird und dem die executio und Bewirkung der vermittelnden objectiven und subjectiven Bedingungen folgt, wie auch die Bewirkung des Wissens von der justificatio oder Erwählung des Sünders in diesem selbst. Der Unterschied der beiden Confessionen kommt hier zurück auf die Differenz in Betreff der Freiheit, indem die lutherische Lehre den Justificationsact bedingt sein läßt durch die fides, welche der Gnade nicht widersteht, was der Mensch könnte, während diese fides den Reformirten nur Folge der Erwählung ist. Wird daher die reform. Prädestinationslehre aufgegeben, so hat der Unterschied in der Justificationslehre seine Basis und seinen

Ist nun aber das Erlösungswerk an allen Erwählten vollbracht, so findet die depositio regni statt, d. i. des Gnadenreichs. Das Reich der Mittlerschaft und mittlerischen Erlösung hat nun in der Vollendung ein Ende, Christus stellt die Seinigen dem Vater dar als wohlgefälliges Opfer. Aber die Kehrseite dieser depositio regni ist, daß nun Christus, welcher ewig das Haupt bleibt und durch welchen der Vater stets alle seine Segnungen mitzutheilen beschlossen hat, nun auch durch den Geist und durch die Seinigen, d. i. seinen Leib, den er regiert, das Reich der Macht und Herrlichkeit antritt [22]).

Kern verloren. Denn läßt sich die göttliche Thätigkeit durch das Verhalten eines geschichtlichen Factors (der menschlichen Freiheit) irgendwie bedingen, so vertheilt sich Dasjenige, was die reformirte Anschauung in den einen ewigen Act der Erwählung verlegt, in mehrere, von welchen je die späteren in ihrem Eintritt durch das menschliche Verhalten bedingt sind, und wodurch es dann möglich wird, die Justificatio des Sünders vor dem göttlichen forum als etwas geschichtlich an Allen, die sich nicht indigne verhalten, sich Vollziehendes zu denken.

[22]) Mastricht l. V. cap. 568 ff. cap. 17. S. 602 ff. S. 605: die sessio ad dextram bestehe in majestate ac gloria tantum non infinita, tanta tamen, quanta in mediatorem θεάνθρωπον cadere potest. Qua se ostentat regem monarcham unicum Psalm. 2, 6. et caput supremum ecclesiae suae, immo et in potentia cui omnia in coelo in terra infra terram, seu velint seu nolint, subesse debeant. Er beschränkt also das, was im Sitzen zur Rechten Gottes ligt, nicht auf das bloße Gnadenreich. Heidegger l. c. S. 81 sagt: Jetzt herrscht Christus durch die Ausgießung des heil. Geistes, die ein vollkommener Herrschaftsact ist, unter seinen Feinden, mit Wort und Verheißung die Seinen schirmend. Er übt die Intercessio für uns, die keine precaria usurpatio potestatis ist, sondern ut patronus causam nostram apud Deum agit. Diese Form des Regiments wird aber dann aufhören, wenn Mittlerschaft nicht mehr nöthig sein wird. Da wird die Kirche ohne Gefahr des Irrens und Sündigens in freiwilligem Liebesgehorsam und Dank Christo ewiglich dienen, aufs innigste mit ihrem Haupt und König verbunden. S. 90: non obstante illa traditione regni Christus rex noster, caput nostrum, corpus suum spiritu et gloria implens, mediator noster non promerens amplius, sed coronatus et coronans manebit et nos in uno corpore ipsi subjecti aeternum beabimur.

Uebersieht man das Ganze, so hat die reformirte Dogmatik bis um 1700 an dem Grundsatz: Finitum non capax infiniti festgehalten, aber auch für die Einigung beider Naturen durch den heil. Geist und seine Salbung, aus welcher eine besondere charismatische Begabung der Menschheit Christi folgte, Sorge zu tragen gesucht. Sie hat ferner mit besonderem Fleiß die Seite der Homousie Christi mit uns in wahrhaft menschlichem Werden ausgebildet. Als unveränderliche Folgen der Unio werden die Eigenschaften der Irrthumslosigkeit und Sündlosigkeit angesehen, wie auch das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft, während wachsende Charismata sind: Christi Wissen und Weisheit, Macht, positive Heiligkeit und Seligkeit [23]). Mehr Schwanken findet in Betreff der Persönlichkeit des Gottmenschen statt. Denn zwar ist der Lehrsatz von der Unpersönlichkeit der Menschheit stehend; auch wird von denen, die sich bestimmter ausdrücken, in Abrede gestellt, daß die Persönlichkeit des Logos der Menschheit sei zu eigen geworden; und von hier aus ergibt sich, daß die Menschheit nur ein selbstloses Organon, Tempel oder Kleid des Logos sein kann. Dazu passen freilich, wie Schneckenburger hervorhebt, die so eben genannten Prädikate nicht [24]), die einen Fokus habitualen Selbstbewußtseins vorauszusetzen scheinen: und noch mehr ist dieses mit dem geistigen Werden des Menschen Jesu der Fall. Darf man nun darum die stehende reformirte Unterscheidung zwischen dem Logos in Christo und extra Christum so verstehen, daß wie in den letztern das absolute weltregierende Selbstbewußtsein fällt, so der Logos in Christo verendlichtes gottmenschliches Selbstbewußtsein sei? So hätte man ein doppeltes Logosbewußtsein (wie Schneckenburger meint), und so könnte die Menschheit als persönlich im Logos gedacht sein, sofern der von ihr eingefaßte, nach ihr modificirte Logos es wäre, in welchem sie besteht und persönlich ist. Allein den Logos in sich veränderlich zu denken, davor schreckt die refor=

---

[23]) Vgl. Schneckenb. vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrb. 2, 198. Mastricht S. 439. Heidegg. l. c. S. 12 f.

[24]) Ebend. S. 199.

mirte Dogmatik wie die lutherische zurück[25]). Die Unterscheidung des Logos extra Christum und in Christo will nicht einen Doppellogos. Ist sonach der orthodoxen reformirten Dogmatik auch der Weg zu einer Persönlichkeit der Menschheit, welcher durch eine Depotenzirung des Logos hindurch geht[26]), abgeschnitten, so bleibt ihr nur übrig, entweder die Menschheit als bloßes Organon zu behandeln, oder aber den Menschen Jesus, die Persönlichkeit, die er nicht vom Logos haben soll, in sich selbst haben zu lassen. Das Erste führt zum Nihilismus, das zweite zum Adoptianismus, wo nicht zum Socinianismus. Die alte antiochenische Schule, wie die Dogmatik des Mittelalters schwankte zwischen beiden. Auch die alte reform. Theologie hat hier keinen Ausweg und bleibt in Widersprüchen stehen.

Bei den deutsch Reformirten stellten sich noch sec. 17, besonders durch Brandenburg begünstigt, nicht blos unirende Tendenzen ein (in der lutherischen Kirche bei den Helmstädtern Königsbergern, Altdorfern, bei Spener, Pfaff und Andern), sondern vielfach traten schon früher auch reformirte Theologen dem lutherischen Lehrbegriff in christologischer Hinsicht näher. So Sohn, Berg, Crocius, Alting u. A. die reformirten Theologen des Casseler Gesprächs 1661. J. Heinius und Sebastian Curtius, so daß Calov in seinen Schriften gegen die Synkretisten und Calvinisten sich die Freude machen konnte, für die meisten specifisch lutherischen Lehrsätze eine ansehnliche Reihe testium veritatis aus den Reformirten zum Schluß für seine Beweise zu citiren[27]).

In Holland selbst, das im 16ten Jahrhundert zuerst der

---

[25]) Die Stelle aus Turretin bei Schneckenburger II, 263 beweist nichts Anderes. Eher die Compressio Majestatis div. nat. Heidegg. l. c. S. 12.

[26]) Gaupp d. Union. 1846. S. 72 ff. 96 ff. versteht so die Reformirten des Colloq. Lips. Nur das sehe ich mit Schneckenburger: dem reformirten Typus ligt es näher, den Logos sich den Menschen gleichstellen zu lassen, dem lutherischen, die Menschheit zur Gottheit zu erheben. S. o. S. 876.

[27]) Aehnlich Rudelbach Grundveste S. 67. Vgl. Schneckenb. Vergleichende Darst. des luth. und reform. Lehrbegr. II, 206.

lutherischen Lehrform zugeneigt gewesen, und erst in der zweiten Hälfte von Frankreich und Belgien aus für den Genfer Typus gewonnen war, trat im Anfang des 17ten Jahrhunderts die Arminianische Reaction ein, welche in vielen Stücken lutheranisirend, christologisch dem reformirten Typus ähnlicher bleibt, aber bald die göttliche Seite in Christus zurückstellt oder beschränkt [28]).

Die Arminianer gehen (wie schon J. Arminius) zunächst von der Frage über die αὐτοθεότης des Sohnes aus, welche in der Reformationszeit die reformirten Kirchen bewegte und entschieden sich verneinend, während Calvin sie bejaht hatte [29]); den Sohn dachten sie nicht arianisch als Geschöpf oder in der Zeit entstanden, sondern immerhin noch innergöttlich als Person ähnlich wie Origenes oder Eusebius von Caes. Allein diese Zwischenstellung erwies sich nothwendig abermals als unhaltbar und mußte entweder zur Läugnung der wahren Gottheit des Sohnes, zur Behauptung seiner Geschöpflichkeit in arianischer wenn nicht socinianischer Weise führen, oder zu einer vollkommenen Gleichsetzung sei es in tritheistischer oder sabellianischer Form. War man darin eins, daß generatio subordinire, so mußte man entweder sie fallen lassen, um die αὐτοθεότης des Sohnes zu behaupten, oder

[28]) Sim. Episcopius Instit. theol. Amst. 1650. de Christo 415 — 23. Steph. Curcellaei Opera theol. Amst. 1675. S. 74 ff. 219 — 34. Ph. a Limborch theol. christ. Amsterd. 1735. S. 219 — 236. 236—282.

[29]) Episcopius l. c. S. 334. Die Generatio divina est fundamentum subordinationis inter P. et F. Plus est esse a nullo quam esse ab alio, generare quam generari. Göttliche Natur haben alle drei und sind Personen, aber nicht collateral sondern subordinate Curcell. l. c. S. 70—79: deitatis apex in patre residet, omnis divinitatis fonte. Der Geist ist auch dem Sohn subordinirt. Die alte Kirchenlehre gehe auf ἰδιότητας S. 74, 79 ff. nicht auf gleiche Personen. Limborch l. c. S. 102. Der Vater habe die praerogativa ordinis als fons et principium divinitatis. Diese Formel der griechischen Kirche wird stehend noch mit der Verweisung auf die Unerforschlichkeit des Geheimnisses begleitet. Jedoch gingen die Arminianer nicht bis zum arianischen Satze fort, daß das Wesen der Gottheit in der ἀγεννησία bestehe, ließen vielmehr auch dem Sohn und Geist göttliches Wesen.

hatte man die letztere aufzugeben, also die Homousie, um die generatio festzuhalten. Das Letztere wollten die Arminianer, aber nicht folgerichtig; das Erstere stellte Alex. Roëll auf [30]).

---

[30]) Herm. Alex. Roëll in Franecker, ein Cartesianer, geht von denselben Prämissen über die αὐτοθεότης und die generatio aus wie die Arminianer, nemlich, daß der Sohn, wenn er gezeugt werde und nicht αὐτοθεότης habe, subordinirt werden müsse, zieht aber den entgegengesetzten Schluß: da der Logos nicht subordinirt werden dürfe, so sei auch die Zeugung nicht von ihm auszusagen, die viele Unvollkommenheiten mit sich bringe, z. B. Zeitlichkeit. Zeugung bedeute in der hl. Schrift Offenbarung; Sohn heiße in ihr nicht der ewige Logos, sondern nur die göttliche Offenbarung durch die Menschheit Jesu, in der das unsichtbare Licht sei sichtbar geworden. Theses theol. de generatione filii und Diss. II, de generatione filii 1689 (gegen Camp. Vitringa), S. 43: Nomen Filii dei significat quidem naturae vere divinae veram communionem, sed quatenus manifestanda et manifestata fuit per singularem illam oeconomiam, ob quam Messias et Rex Israëlis vocatur. Vgl. Scholten De leer der herformde Kerk in hare grondbeginselen. Leyd. 1851. ed. 2. II, 454. f. und I, 269 f. Walch, Relig.-Streit. auss. d. luth. K. 1, 486 f. III, 866 f. Auch das Wort „Vater" habe keinen Bezug auf die ewige Zeugung. Uebrigens bekennt er in seinen Theses drei unterschiedene Personen; sagte auch zuerst: Zeugung des Sohns dürfe nur Gleichheit des Wesens und Ewigkeit zusammen mit dem Vater bedeuten. So schien er anfangs drei ewig coexistente göttliche Wesen zu lehren, ohne etwas über ihr inneres Verhältniß zu sagen. Aber das wandte er später mehr sabellianisch, indem er nach Aufhebung des kirchlichen character hypostaticus die Worte Vater und Sohn nur auf die Offenbarung bezog. Doch nimmt er eine ewige Bestimmung Gottes zur Offenbarung im Fleisch an und läßt dieserhalb auch in der Gottheit eine ewige auf diese Offenbarung bezügliche Sohnschaft zu, freilich, wie es scheint, nur als Namen. Er sagt diss. II, §. 39: scripturam per distincta nomina indistinctarum personarum docere nos cognitionem voluisse; ipsa ergo nomina esse characteres personarum atque eatenus characteristicas earum proprietates. Persona scheint er im alten Sinn von πρόσωπον zu nehmen. Gegen ihn erschien noch nach seinem Tod das Leydener Facultäts-Gutachten (nach etwa 20 Provinzialsynoden, die wider ihn gehalten wurden): Judicium ecclesiasticum quo opiniones quaedam cl. Herm. Al. Roëll synodice damnatae sunt &c. Leyd. 1723.

Die Schwierigkeit der arminianischen Trinitätslehre zeigte sich besonders in ihrer Christologie. Denn wie soll eine subordinirte Person mit einem Menschen eines werden? Den arianischen Weg der Läugnung einer menschlichen Seele verwerfen sie, streiten vielmehr auf's Eifrigste für die volle Wahrheit der Menschheit, zu welcher Curcelläus auch die Ichheit rechnet [31]). Andrerseits wird aber auch auf's Bestimmteste jede Veränderlichkeit des Sohnes Gottes geläugnet, und Joh. 1, 14 mit den Socinianern durch caro fuit erklärt. Mithin ist auch der Weg abgeschnitten, durch Selbstverwandlung des Logos einen Menschen zu gewinnen. So bleibt bei ihren Prämissen nichts übrig, als eine mehr als nestorianische Doppelpersönlichkeit, wie sie auch regelmäßig den Nestorianismus vertheidigen. Die Einheit, die das Chalcedonense fordert, das sie anerkennen, finden sie in dem specialis influxus und der operatio der divina natura [32]). Die unio reducirt sich auf Assistenz, hat aber die Mittheilung geistlicher und göttlicher Kräfte, so weit sie einer Creatur zukommen kann, zur Folge. Trotz der Polemik gegen die lutherische Lehre wird Christo zugeschrieben, daß er die Wunderkraft stetig besaß und nach seinem Willen gebrauchte, wie er auch den heil. Geist mittheilt.

Auch die Arminianer bilden eine Ständelehre aus, beziehen deren Unterschied aber nur auf die Menschheit und rechnen zur exinanitio (humiliatio) nicht schon die conceptio, sondern die passio, mors, sepultura und den descensus ad inferos [33]). Seine conceptio ist nach ihnen ausgezeichnet durch Salbung mit heil. Geist [34]). Die conceptio ex spiritu sancto bezeichne nicht

---

[31]) Suppositum rationale sei auch Person, jede Seele mit intellectus und voluntas hat ihm auch personalitas. S. 75. Dagegen Limborch, überhaupt zur orthod. Christol. mehr zurücklenkend, spricht der menschlichen Natur es ab, persona per se zu sein. S. 220.

[32]) Curcellaeus l. c. S. 229: videtur spiritus Christi divinus in humanam ejus naturam peculiariter influxisse et tam excellenti modo in illa operatur, ut in nullo unquam alio homine perinde.

[33]) Limborch l. c. versteht unter dem descensus Christi Begräbniß, er habe nicht im Hades gepredigt.

[34]) Limborch l. c. S. 219. Die Unctio hat weitere Stufen an der Taufe und der Auferstehung.

den Stoff, sondern die wirkende Ursache, aber die πλαστικὴ ἐνέργεια oder mascula vis foecundans sei durch den heil. Geist infusa oder afflata. Regelmäßig wird dabei gegen die anabaptistische Ansicht gesprochen, welche den Leib aus Gottes Wesen durch Selbstverwandlung entstanden sein läßt [35]). Auf die wahre Menschheit legen sie, während sie für die meisten andern Bestimmungen die größte Freiheit der Ansichten offen lassen wollen, das größte Gewicht, besonders weil ihnen in der Lehre von Christi Amt auf Erden die Hauptsache in Christi Beispiel ruht. Dieß ist auch der Grund, warum sie die Willensfreiheit in Christus so hervorheben, daß sie nur die factische Sündlosigkeit, aber nicht die impeccabilitas behaupten. Könnte Christus nicht sündigen, sagen sie, so wäre sein Gehorsam kein freier, nicht der Liebe und Belohnung werth. Doch war die göttliche Natur nie müßig in ihm, sondern bewegte und stärkte ihn immerdar [36]). Nur in der Passion ließ sie ihn auf kurze Zeit allein, so daß er der Stärkung des Engels bedurfte.

Zur Erlösung gehörte die Befreiung von der Schuld für die Vergangenheit, von der Sündenherrschaft für die Zukunft. Was das Erstere betrifft, so hätte eine geschenkweise Sündenvergebung hingereicht, wenn es Gott so gefallen hätte. Aber Gott, in dessen liberum arbitrium es steht, seine Ordnungen zu ändern, wollte, daß durch Vermittlung der Vergießung seines Blutes die Freiheit von Schuld erlangt würde und die ewige Intercession Christi erhält dieses Blut in stetiger Kraft in fortdauernder Darbringung und Darstellung. Dieses alles zusammen ist Christi Priesterthum, welches die erste Stelle haben muß. Dagegen zur Befreiung von der Sündenherrschaft gehörte die helle Offenbarung des gerechten heiligen Willens Gottes wider die Sünde und die Mittheilung der genügenden Mittel zum Sieg (profetisches Amt), endlich die Befreiung vom Todeszustand zum Leben fordert eine unwiderstehliche Macht Christi und seine nach Gott höchste Autorität (Königthum). So Episcopius [37]).

---

35) Episcopius l. c. S. 416 ff. Curcellaeus l. c. S. 219.

36) Curcellaeus l. c. S. 75 und 229 ff.

37) S. 423 ff.

Curcelläus läßt durch Christi Tod seine Lehre, namentlich die von der Sündenvergebung besiegelt werden. Gottes Liebe ist dabei Liebesbeispiel, Christi Leiden eine Tugendtafel. So fällt sein Leiden dem profetischen Amte zu; doch wird auch gesagt, er mußte sterben, um durch sein Blut ein Recht zu haben, für uns zu erscheinen und Sündenvergebung zu erflehen; anders als durch Leiden konnte er zur Glorie nicht eingehen, durch sein Königthum aber gibt er Auferstehung und Seligkeit. So scheint sein Priesterthum eigentlich in die himmlische intercessio zu fallen [38]). Limborch läßt das Priesterthum im Tode beginnen, vollendet werden im Himmel. Aber Christus hat nicht die Strafen der Verdammten oder Verdammenswerthen tragen können, d. h. den ewigen Tod, auch nicht intensiv, denn der ewige Tod habe nicht intensive, sondern extensive Bedeutung. Zur verdienten Strafe der Erwählten würde ja auch Verzweiflung gehören, die ihm doch Niemand zuschreiben wolle. Christus habe stets die Freude und Zuversicht genossen, die aus dem Glauben fließen. Der schlechthin Gottgeliebte habe auch nicht als Bürge den Zorn Gottes fühlen können, wohl aber verlasse Gott auch fromme Menschen auf eine Zeit non effectu, sed affectu, so daß sie Gottes Liebe nicht fühlen. Dadurch sollte Christus ein mitleidiger Hoherpriester bei Gott für uns werden. Zum Opfer gehört nicht Ersatz (aequipollentia), sondern nur Darbringung und Intercession, damit ein Genüge dem geschehe, was der Verletzte will, und so die freie Sündenvergebung erlangt werde [39]). Wie den Socinianern fällt also den Arminianern die Hauptsache des Priesterthums in den Himmel. Auch der königlichen Gewalt Christi im Himmel geben sie eine große, obwohl geistige Bedeutung, und die Dauer seiner Herrschaft denken sie ewig, da er

---

[38]) Curcellaeus l. c. S. 231 – 234.

[39]) S. 222 – 29. Dennoch, sagt er, reatum peccati abolevit als sacerdos. Durch die Kraft seines Todes und seines Gnade erflehenden Opfers (sacrif. propitiatorium) erlangte er von Gott, daß dieser der Sünde halber uns zürnend doch actuelle Versöhnung mit uns eingehen und die Mittel zum Glauben, Gehorsam und ewigen Leben uns verleihen wollte. S. 279.

auch nach dem Mittlerwerk mit dem Vater triumphiren werde in ewiger Herrlichkeit als Haupt seiner Kirche. Bekanntlich hatte schon Hugo Grotius Christus nur als leidendes Strafexempel angesehen, nicht weil die Gerechtigkeit Sühne der Schuld fordert, sondern damit die vergebende Gnade, die bereits an sich mit dem Strafe drohenden Gesetz eigentlich im Widerspruch steht, nicht auch noch für die Zukunft Leichtsinn an die Stelle des Gehorsams pflanze. Das Strafexempel lassen die spätern Arminianer zurücktreten, aber das Räthsel stehen warum dann nur um den Preis des Blutes Christi Gott geneigt war, actuell die Sünde zu vergeben. Dagegen entwickelt ihre Acceptilationstheorie den schon bei Grotius zu Grunde liegenden Gedanken, daß es Gott frei stehe, seine Gesetze und Ordnungen zu ändern. Das Gesetz hängt nach ihnen nicht mit Gottes Wesen zusammen, sondern wird nur positiv durch sein bene placitum oder liberum arbitrium festgesetzt [40]). Gottes Wille richtet sich aber seinem weisen Wohlwollen gemäß danach, wie bei gegebener Beschaffenheit der Menschen ihre Wohlfahrt am besten könne befördert werden. Hierin ist eine bis zum Eudämonismus sich verirrende Abweichung von jener altreformirten Lehre enthalten, nach der vielmehr Gott Alles um sein selbst willen gemacht hat. Der Arminianismus steht weit zurück hinter der hohen ernsten altreformirten Lehre, die in der That auch dem Menschen eine viel höhere Stellung anweist, indem sie von ihm fordert, wie als möglich behauptet, daß er Gottes Ehre mehr liebe als sich selbst, und durch Gottes Liebe diese Opferwilligkeit mitgetheilt werden läßt. Gleichwohl verräth sich die reformirte Familienähnlichkeit im Arminianismus noch deutlich genug, vor Allem in der Obenanstellung des bene placitum oder liberum arbitrium in Gott. Wenn die altreformirte Lehre so entschieden die Strafe im Wesen Gottes als nothwendig begründet sieht und die Gerechtigkeit nicht in die Willkür Gottes stellen will, so wird dieses folgerecht fordern auch dem Menschen Freiheit zuzugestehen, zumal ja

---

[40]) Steph. Curcell. l. c. S. 87. de ira dei S. 70. Episcop. l. c. S. 311. 318. 321. Limborch l. c. de amore odio et ira Dei. S. 74.

selbst ein Mastricht zugibt, daß die Gerechtigkeit als strafende culpa voraussetze. Wird dagegen reformirterseits der Begriff vom bene placitum, der in der Prädestinationslehre waltet, consequent durchgeführt, so bleibt auch für die strafende Gerechtigkeit und Christi Versöhnungswerk keine nothwendige Stelle, sondern es kann dann (s. o. Anm. 15) Gott ohne Verletzung seines Wesens oder seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit nach Befinden der Umstände seine Gesetze ändern und die Sünde bald als straffällig, bald als straffrei bezeichnen. Das behauptet denn der Arminianismus freilich nicht dem göttlichen bene placitum, sondern dem Wohlsein der wandelbaren Menschen zu lieb [41]). Der Widerspruch des Arminianismus hat nur darin etwas von lutherischer Reaction an sich, daß er dem Menschen Gott gegenüber eine selbstständige freie Stellung sucht. Aber der Arminianismus thut das unserm Supernaturalismus ähnlich so, daß für die Christologie nur eine äußerliche Stellung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen übrig bleibt. Er bleibt darin wieder reformirt, daß er nicht eine wesentliche Zusammengehörigkeit des Menschlichen mit dem Göttlichen sucht, vielmehr nur bei einer Gemeinschaft der Wirkungen (Assistenz) stehen bleibt, die beiden Naturen aber außer einander stehen läßt. Allerdings ist auch ein Unterschied. Die orthodox reformirte Lehre, so lange sie bei der Unpersönlichkeit der Menschheit Christi an sich oder in der Incarnation verharrt, ist freilich nicht nestorianisch (ihr wird dagegen die Menschheit zur selbstlosen Hülle). Aber der Arminianismus, sofern er (was besonders schmerzlich von den reformirten Dogmatikern empfunden wird), mit den Lutheranern, wenn auch in anderer Weise, eine Persönlichkeit der Menschheit behauptet, bleibt in einer offenbaren Doppelpersönlichkeit stehen. Und diese muß wiederum in Socinianismus ausarten, weil ihm das Verhältniß des Logos zu dieser menschlichen Person ein überaus lockeres wird und Christus von anderen Menschen sich nicht mehr dadurch unterscheidet, daß er in die Person des Logos aufge-

---

[41]) Vgl. Episcop. l. c. L. IV, sect. S. 2, c. 28. 29. de justitia Dei. S. 321 ff. cll. sect. 5. c. 10. S. 423.

nommen ist, sondern nur noch quantitativ dadurch, daß die Assistenz des Logos in diesem Menschen stetiger und inniger als bei allen Anderen ist. Und da so auch die Lehre von einer Person des Sohnes Gottes müßig ist, ja das Problem erschwert, auch die besondere Assistenz, die Jesus genießt, vom göttlichen Geist überhaupt geleistet werden könnte, so führt allerdings der Arminianismus schrittweise und von unschuldig scheinenden Prämissen aus nothwendig der antitrinitarischen Theorie zu, welche unvorbereitet und daher auch unwirksamer im 16. Jahrhundert in dem Socinianismus längst voran geeilt war. Wie sich Curcelläus dem Socinianismus annähert, haben wir gesehen. Noch mehr war das bei Joh. Clericus der Fall. Ob auch Conr. Vorstius dahin zu rechnen sei (um 1620) ist zweifelhaft.

Ausgestoßen aus der Kirche übten übrigens die Arminianer doch noch namhaften Einfluß. Eine Bundesgenossenschaft wider die altreformirte Orthodoxie erhielten die Remonstranten einerseits am Cartesianismus, dem auch kirchliche Dogmatiker, nicht blos Remonstranten, wie J. Clericus, huldigten [42]); andrerseits auch an der coccejanischen Schule, sofern durch beide die erstere erschüttert wurde. In der Schweiz, wo die strengere Lehrart gerade in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. sich mit größter Entschiedenheit zu behaupten suchte, wurde durch Turretin in Genf, D. J. Osterwald in Neuenburg, Werenfels und Wetstein in Basel, Zimmermann in Zürich die Umwendung zum Arminianismus vollbracht (1700—1750), der aber nur eine Mittelstufe zu noch größeren Aenderungen war [43]).

Es ist nicht zufällig, daß viele reform. Theologen Hollands der Philosophie des Descartes zufielen, während sie auf die Lutheraner keinen nennenswerthen Einfluß übte. Der dualistische Determinismus bildete den Coincidenzpunkt. Um so merkwürdiger sind die Annäherungen an Sätze lutherischer Christo-

---

[42]) Vgl. Scholten, de leer der herformde kerk in hare Grondbeginselen I, 266.

[43]) Vgl. Schweizer, die Centraldogmen u. s. w. 1856. II, 744 ff.

logie, die sich doch von dieser Philosophie aus ergaben. So sagten die Cartesianer: die Umschreibung kommt einem Körper nicht durch den Raum zu, sondern insofern, als er von andern verschieden ist. Besonders aber ließen jetzt Manche davon ab, die Menschwerdung altreformirt in der Aufnahme der Menschheit in die Person des Logos zu sehen, sahen sie vielmehr nach luth. Art in der Einigung der Naturen (vgl. oben II, 746). Die hieher gehörigen Theologen sind besonders Christoph Wittich, Burmann, Braun, Allinga [44]). Wittich sagt mit Cartesius: Gott ist res cogitans; ebenso ist das Wesen des menschlichen Geistes nur das Denken (Deus et mens humana sola cogitatione definiuntur). Daher kann auch Gott und Mensch nur durch das Denken vereinigt werden, sonst bliebe gerade ihr Wesen unvereinigt. Daran kann die Persönlichkeit nicht hindern, denn zwar sie ist incommunicabel und die Auskunft der Lutheraner, daß die Person nicht an die Person, wohl aber an die Natur sich mittheilen kann, wird nicht adoptirt. Aber, sagt Wittich, die persona für sich ist nicht etwas Positives, sondern nur die Grenze oder Bestimmtheit eines Seienden, für sich genommen also ein Nichts, aussagend das Nichtverbundensein oder Fürsichsein einer Substanz (=Individuum); aber das Nichtverbundene kann doch verbunden werden; es kann die göttliche Natur, welche Sohn ist, sich mit der Menschheit zusammenschließen zu einer Einheit, der nun als einer für sich seienden mit anderen nicht verbundenen wieder der Name einer Person zukömmt, in welcher nun die göttliche und die menschliche Seite zu Momenten einer höheren Einheit geworden sind [45]). Hienach

[44]) Chr. Wittich theologia pacifica §. 228. 231. Francisc. Burmann syntagma theol. lib. V. c. 8. seq. Thom. Bonartes Nortanus Anglus concordia scientiae cum fide l. IV. p. 322. Liberius de sancto Amore (der Arminianer Clericus) Epistol. 1. Pet. Allinga erotem. illustr. decad. 10 erot. 10. S. 321 f. Braun Doctr. foeder. 1691. Vgl. außer Grapius (s. u.) des Buddeus Instit. S. 747 ff. besonders über Clericus.

[45]) Das erinnert auffallend an jene höhere Persönlichkeit über der menschlichen und göttlichen Person bei den späteren Nestorianern (s. o. II, 87 f.) Clericus aber sagt l. c.: Quemadmodum — duae

wäre die menschliche Natur für sich eben so gut Person wie die göttliche, weil unter Person nur eine Substanz in der Besonderung (wie nach Aristoteles bei den Monophysiten und Nestorianern) verstanden wird. Diese beiden Personen, auch die göttliche, werden dann zu der neuen Person aufgehoben, welche das Resultat der Vereinigung der zwei besonderten Naturen ist. Daß hiemit die Trinität tritheistisch bestimmt werden muß, wie bei J. Philoponus, leuchtet ein [46]). Aus den zwei Personen, der Menschheit und dem Sohne Gottes aber, welche aufgehoben werden, wird eine dritte neue durch die cogitatio. Beide, der Sohn Gottes und die in Jesu besonderte Menschheit denken (und wollen) ihre Verbundenheit; und indem ihre Gedanken so sich in Demselben begegnen, ihr Wesen aber im Denken besteht, so sind sie durch consensus verbunden [47]).

---

aquae guttulae separatae sunt supposita, quia ad nullius rei compositionem concurrunt, sed si conjungantur, perit suppositalitas, quia jam conjunctae ad majoris guttae compositionem concurrunt: pariter Deus posset duos homines vel duos meros spiritus ita inter se conjungere, ut periret utriusque personalitas, atque in aliam tertiam coalescerent personam. So in Christo. Die höhere Natur sei allerdings respectu des Neuen, Dritten ens incompletum, aber nicht in sich.

[46]) Aehnlich Anfangs auch A. Roëll.

[47]) Wittich sagt: post unionem naturarum duarum in Christo non λόγος dicitur persona, sed θεάνθρωπος est una persona; unio hypostatica est dicenda unio inter duo quae sic unita constituunt personam. — Inter animam et corpus est talis unio, qua fit, ut sic unita constituant personam humanam. Er fügt hinzu §. 26 und 29: daß die subsistentia (Persönlichkeit) nihil positivi addit substantiae singulari; es bedürfe daher auch nicht die menschliche Natur einer sustentatio personalis (in dem λόγος), sondern nur der allgemeinen göttlichen Erhaltung. — Ueber die Art der unio spricht sich Burmann l. c. so aus: communicantur duae substantiae atque coalescunt in unam personam, ubi ita conjunguntur, ut actiones et passiones utriusque toti composito communi nomine appellato attribuantur. Per quod nihil quidem positivi illi substantiae superadditur, sed tantum relatio atque inde denominatio aliqua per ordinationem seu divinam seu humanam. Die menschliche Natur verhalte sich wie ein Instrument zu der göttlichen, wie ein Symbol ihrer Gegen-

Mit dem cartesianischen Streit stand der coccejanische in Zusammenhang, da manche Coccejaner auch Cartesianer waren.

Da die Föderaltheologie, so wenig sie es sich auch einzugestehen pflegt, schon den Keim der Lehre von einer menschlichen Freiheit in sich schließt, die ein bestimmendes Moment im göttlichen Weltplan ist, so müßte folgerichtig auch die Menschheit Christi in ihr eine selbstständigere Stellung erhalten. Denn Christus ist Bürge des Gnadenbundes, er leistet durch seine vollkommene Gesetzeserfüllung Gott Bürgschaft für die Seinigen. Das erkannte vornemlich Witsius, der hervorkehrt, daß nicht Gott sich selbst, sondern der Mensch Gotte die satisfactio zu leisten hatte, auch mit Andern besonders betonte, daß Christus als Mensch für sich selbst zur Gesetzeserfüllung verpflichtet war (s. o.). Obwohl er damit eine Zurechnung der obedientia Chr. activa verband, bestritt man ihn doch von lutherischer Seite[48]).

Der Arminianismus mit seinem Subordinatianismus fand besonders in England im 17. Jahrh. Verbreitung und zwar vornemlich bei den sogenannten Latitudinariern. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts fing der Arianismus und überhaupt der Subordinatianismus an sich als ein vernünftiges Mittelmaß zwischen der Orthodoxie und dem Deismus selbst Würdenträgern der

wart. — Liberius (epist. theol. I. postulat. VII propositio IV) sagt: Geister können sich persönlich nur einigen, indem sie entweder gegenseitig sich alle ihre Gedanken offenbaren und einer durch den andern sich bestimmen läßt, oder wenn sie übereinkommen, ein einiges Ganzes zu constituiren und wollen, daß beider Eigenschaften Thun und Leiden gegenseitig beiden beigelegt werden. Proposit. IV: deus non potest aliter uniri cum spiritu creato, quam consensu unicum totum componendi cum eo. Gegen sie schrieben Maresius und besonders Petr. van Mastricht: Novitat. Cartesian. gangraena S. 524 f. Von den Lutheranern Joh. Ad. Osiander collegium considerationum cap. 18. S. 355. Schomer de differentia unionis personalis et mysticae 1684; gegen Liberius Cyprian. animadversiones ad Liberii de S. A. ep. 1699. Zachariae Grapii theol. recens controversae t. III. christolog. rec. controv. exhibens 1722. S. 14—21. Budd. Instit. S. 747 ff.

[48]) Niehenck diss. theol. de Christo. 1704. quaest. 4. 5. S. 10 ff. Ebenso Grapius l. c. S. 33.

Kirche zu empfehlen, während in Deutschland Christoph Sand, Vater und Sohn, in Königsberg (von 1650 an) noch eine sehr fremdartige Erscheinung blieben.

Zwar Hobbes mit seiner Läugnung, daß Christus ein Reich oder eine Gemeinschaft schon gestiftet habe, machte, wie sie zu Gunsten der Omnipotenz des Staates ersonnen war, wenig Eindruck [49]). Mehr aber sagten die Ideen, die Locke in Umlauf setzte, dem „gemeinen Menschenverstand" zu, und blieben in England populär, obwohl sie dem Christenthum wenig günstig sind [50]). — Ebenso war das Aufsehen größer als die Wirkung, die der Sonderling William Whiston hervorrief, der sich viel Mühe gab, den Arianismus als das primitive Christenthum nachzuweisen und dieses wieder einzusetzen unternahm [51]); gegen ihn schrieben Peter Allix, Grabe, Thirlby, J. Hughes 1710—12 und er wurde 1710 seines Arianismus wegen abgesetzt. Aber schon 1712 trat Samuel Clarke auf, an die Frage über die αὐτοθεότης wieder anknüpfend [52]), die in der Schweiz (s. o. S. 657) zu Calvins Zeit in Bewegung gekommen war. Der Vater allein habe Aseität, Selbständigkeit, Ursprungslosigkeit, er sei der letzte Ursprung und die höchste Ursache alles dessen, was der Sohn und Geist thue. Der Sohn sei nicht von sich selbst, sondern habe Wesen und Eigenschaften von der höchsten Ursache, dem Vater. Er sei eine wirkliche Person, aber die Schrift lehre

---

[49]) Hobbes sagt in s. Leviathan: Christi Werk sei nur gewesen, die Unsterblichkeit wieder zu bringen, die Adam verlor. Aber das geschehe erst bei der Auferstehung, da erst werde sein Reich beginnen; das Diesseits gehöre dem Staat allein. Redemtor non habet jus in redemtum antequam pretium solutum sit, mithin habe er vor seinem Tod kein Reich gehabt; nach seinem Tode aber habe Christus gleichfalls kein Reich gestiftet, daher der Staat allein berechtigt sei, nicht die Kirche. Vgl. Elster, deutsche Zeitschr. 1855. Nr. 32 f.

[50]) J. Locke's: The reasonableness of Christianity 1695. Vgl. Walch l. c. I. S. 566.

[51]) Er lehrte auch in seinen Sermons and essays 1709 mehrere Auffahrten Christi, wie Neuere, z. B. Kinkel. Gegen ihn vergl. Buddeus meditationes sacrae in seinem syntagma dissertationum.

[52]) S. 891 S. Clarke The scripture Doctrine of the Trinity. Lond. 1712.

nicht, wann entstanden und ob kraft des freien Willens oder der Natur; zur Menschwerdung habe er sich depotenzirt (diminished, emptied). Schreibe man dem Sohne Aseität zu, so sei Sabellianismus unvermeidlich. Habe aber der Vater allein Aseität, so sei auch er allein das allerhöchste Wesen, wenn er gleich durch den Sohn die Welt geschaffen. Gegen Clarke schrieben für die Kirchenlehre Nye, Lorimer, Joh. Edward, Daniel Waterland (A Vindication of Christ's Divinity 1719). Der Arianismus und Arminianismus griff aber so um sich, daß man schon untersuchte, ob und in welchem Sinne ein Arianer die 39 anglikanischen Artikel unterschreiben könne. Man machte für die Bejahung geltend, daß die biblische und gemeinchristliche Form des Gebetes sich an Gott den Vater im Namen Jesu Christi seines Sohnes richte; eine Form, die auch die apostolischen Constitutionen enthalten und die griechische Kirche beobachte. Dieses müsse genügen. Auf nähere Bestimmung der Trinität sei zu verzichten. Gegen Waterland erschien eine Reihe von Schriften zwischen 1720 und 1730. Ja mehrere Vertheidiger der Kirchenlehre (und dieses war das Bedenklichste) geriethen selbst auf Abwege oder in den Verdacht der Heterodoxie. So meinte Thomas Bennet[53]) dem Arianismus nur dadurch entgehen zu können, daß er eine präexistente Seele Christi vor der Schöpfung annahm, auf welche er die Schriftstellen von Christi Präexistenz und Subordination bezog. Die göttliche Natur habe zwar sich mit der menschlichen vereint, aber bis zu Christi Tod gänzlich geruht, daher die Jünger von ihr nichts gewußt hätten, sondern nur von seiner durch Gottes Geist geleiteten Menschheit. Sogar Georg Bull hatte erklärt, der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater habe doch seine Gottheit als mitgetheilte und sei in sofern dem Rang oder Ursprung nach unter dem Vater, der Vater in Ansehung der Gottheit größer[54]). (Gegen ihn schrieb Dan. Whitby 1718, welcher schon 1691 den Arianismus bekämpft hatte, dann aber in Vergleich mit

[53]) A discourse of the ever blessed trinity in unity. Lond. 1718.

[54]) G. Bull defensio fidei Nicaenae ex scriptis cath. doctorum, qui intra tria prima eccles. Christ. sec. floruerunt etc. Oxford 1685. ed. Grabe 1703.

dem Nicaenum in der spätern Kirchenlehre Sabellianismus fand und zuletzt selbst sich offen zum Arianismus bekannte [55]). Man erfand für die Annahme einer Ungleichheit unter den Personen der Gottheit, wornach eine vor der andern einen Vorzug habe, den Namen der platonischen Trinität, der einen gelindern Arianismus bezeichnen sollte. Dahin gehörte wie Bull Radulf Cudworth [56]).

Aehnlich hatte früher Wilhelm Sherlock die Trinität gegen den Socinianismus zu vertheidigen unternommen [57]), kam aber von Cartesianischen Sätzen aus zu einem Tritheismus, der für die Einheit nur die Identität des Bewußtseins jeder der Personen von sich wie von den andern übrig ließ. Sein Gegner Robert South, indem er die Personen nur als ewige Relationen der einen göttlichen Substanz zu sich selbst bezeichnete, fiel in den Sabellianismus, während noch Andere eine Vermittlung zwischen beiden suchten, wie Ed. Stillingfleet [58]).

So zeigt sich in England statt der frühern Sicherheit des trinitarischen Bewußtseins von 1690—1730 eine weit verbreitete Erschütterung, und indem das Dogma in das erste Stadium seiner Auflösung eintritt, versucht sich der Geist in früher dagewesenen und überschrittenen Theorien, die jetzt wieder hervortreten, aber noch ohne neue Gesichtspunkte. Höchstens werden neue Combinationen des bisherigen Materials, das aus einander fallen will, versucht. So meint Paul Maty [59])

---

55) In seinen ὑστέραι φροντίδες. Lond. 1727.

56) Systema intellectuale hujus universi ed. Mosheim 1733. S. 686 ff.

57) A vindication of the doctrine of the holy and ever blessed trinity and the incarnation of the son of God. Lond. 1690.

58) Werke T. III, auch die Abhandlung über Trinität. Gegen Bull schrieb Heidegger corp. theolog. christ. lib. IV. S. 122 Ebenso widerlegte Jurieu religion des latitudinaires etc. Rotterd. 1696 den angeblichen Tritheismus der Nicänischen Väter, welchen J. Clericus u. A. behaupteten.

59) Lettre d'un theologien à un autre theologien sur le mystère de la trinité 1729. Gegen ihn schrieb Arm. de la Chapelle reflexions en forme de lettre au sujet d'un systeme prétendu nouveau sur les mystère de la Trinité. Amst. 1729, worauf Maty seine Apologie etc.

in Holland allen Schwierigkeiten durch eine Theorie zu entgehen, die eine Zusammensetzung von Sabellianismus, Arianismus und Tritheismus ist. Sohn und Geist, sagt er, haben in der Schrift bald subordinirende, bald coordinirende Prädikate. Das erkläre sich, wenn der Vater die ganze Gottheit, Sohn und heil. Geist aber zwei andere Personen seien, jede mit zwei Naturen, einer unendlichen, dem Vater gleichen und einer endlichen. Dieses vom h. Geist zu beweisen reichte die Schrift nicht zu, von dem Sohne aber meinte er schon vor der Menschwerdung zwei Naturen in der Schrift gelehrt zu finden. Das scheine im Widerspruch mit der ewigen Zeugung des Sohnes, weil sie für ein endliches Wesen nicht anzunehmen sei, und andererseits bestehe doch der Unterschied zwischen dem Vater und Sohn nur in dem endlichen Wesen des letzteren, das also ewig scheine sein zu müssen. Allein man sehe nicht, warum nicht Gott ein endliches Wesen von Ewigkeit her habe schaffen können [60]). So gewinne man eine Subordination der Personen und einen Unterschied der Substanzen und behalte doch eine Einheit ihres Wesens und der Gottheit.

Es ist diese Theorie nur als Bekenntniß des Eindruckes von Bedeutung, den diese neuen trinitarischen Verhandlungen gemacht hatten, nicht blos auf Maty, sondern auch auf das Publikum, welches für seine Theorie, ohne sie anzunehmen, sich so lebhaft interessirte. Seine Schrift ist das Geständniß, daß aus physischen, historischen und spekulativen Gründen die so zahlreichen Angriffe auf die Kirchenlehre nicht ohne Gewicht seien, sowie daß die Subordination, Coordination und der Sabellianismus, jedes für sich, ein Moment der Wahrheit vertreten. In Maty's gekünsteltem Versuch ihrer Einigung soll die Endlichkeit näher mit der

---

Utr. 1730 u. A. schrieb. Gegen Maty sind in Holland, Frankreich und Deutschland mehrere Schriften erschienen, unter welchen Mosheims modesta inquisitio in novam dogmatis de ss. trinitate explicationem quam vir cl. Paul. Maty nuper proposuit. Helmst. 1735 genannt zu werden verdient.

60) Hier berührt er sich mit den obigen Theorieen von einer präexistirenden, himmlischen Menschheit Christi. s. o. S. 860 ff.

Gottheit selbst vereinigt, ja möglichst in sie hineingetragen werden. Ferner soll es zum tieferen Unterschied zwischen Vater und Sohn erst kommen durch die als ewig gedachte Vereinigung der Gottheit mit der Endlichkeit, wodurch erst die zweite Person als solche constituirt wird [61]). Endlich ist in dieser Theorie deutlich der Zug zu verspüren, der im Schooße der Zeit ligt, und der auch im Arminianismus wie in dem wiedererwachten Arianismus sich ankündigt, nemlich gegenüber von der göttlichen die endliche Seite zu betonen, die nicht minder verkürzt wird, wenn mit der orthodoxen reformirten Lehre die Menschheit zum bloßen Organon der Gottheit herabgesetzt wird, als das in der zum Doketismus führenden Christologie der luth. Dogmatiker geschah.

---

[61]) Uebrigens sagt er auch, es sei nicht nothwendig, zu glauben, daß der Vater den Sohn von Ewigkeit gezeugt habe; worin sich deutlich verräth, daß er dem Origenes ähnlich einen auf sabellianische Wesensgleichheit gebauten Subordinatianismus im Sinne hat. Seine Theorie ist im Wesentlichen die Origenistische, nur daß er nicht bestimmt die präexistente endliche Natur am Sohn mit Christi Seele oder himmlischer Menschheit identificirt, was er doch muß, wenn er nicht in Christus zwei endliche Personen neben der göttlichen Natur sehen will.

Zweiter Abschnitt.

Der sich verbreitende Indifferentismus gegen die alte Form der Christologie. Von 1700 — 1750.

Zwar bis um 1750 war die Christologie des lutherischen Bekenntnisses im Allgemeinen noch in Geltung, aber in Art und Ton der Behandlung ist gegen das 17. Jahrhundert ein wesentlicher Unterschied zu bemerken. Die unermüdeten Angriffe Seitens der reformirten und katholischen Theologie für sich, so viel Treffendes auch besonders die erstere sagen mochte, hätten schwerlich einen Umschwung hervorgebracht: im Gegentheil verleiht das sich einmischende confessionelle Ehrgefühl dem lutherischen Dogma noch eine gewisse Tenacität über die Zeit der reinen inneren Lust an demselben hinaus, und da die Anderen nichts wesentlich Besseres zu bieten hatten, so regte ihr Widerspruch eher immer wieder die Neigung, sich selbst dawider zu behaupten, an. Ebensowenig darf man den englischen Freidenkern oder dem französischen Unglauben viel Einfluß auf die veränderte, kühlere Stellung zur orthodoxen Form der lutherischen Christologie zuschreiben, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu bemerken ist. Der eigentliche und hauptsächlichste Grund ligt in der inneren Geschichte des Dogma selbst, und in der Lage, in die es gerathen war.

Im vorigen Abschnitt ist erzählt, wie die Christologie der lutherischen Dogmatiker, so lange die alten Prämissen feststanden, weder vorwärts noch rückwärts konnte, während die inneren Widersprüche das Eine forderten oder das Andere. So blieb

nichts übrig, als der Verfall in sich selbst. Die Symptome stellten sich sec. 18 immer rascher ein. Spener hatte den Grundsatz aufgestellt: die Werke und Wohlthaten Christi seien wichtiger, als die genauen Bestimmungen über die Person. Dem entspricht, daß die Dogmatiker nach Hollaz die Comm. idd. bereits weit kürzer behandeln. Manche, wie Mosheim, Börner, Clausing u. A. ziehen sich für die ganze Christologie schon auf das Geheimniß zurück, was deutlich auf ein Versiegen der Lust und der Hoffnung des Erkennens hinweist. Selbst ein Löscher warnt vor Subtilitäten [1]. Er meint, das Wesentliche der Unio liege nicht in der Mittheilung des character personalis an die Menschheit, sondern in der exhibitio mutua et maxime realis beider Naturen, wobei in dem genus apotelesm., das auch die Reformirten anerkennen, die Hauptsache gefunden wird. Mosheim sieht dieses Wesentliche darin, daß Gott sich ganz an die Menschheit „so weit sie dafür empfänglich" mitgetheilt habe: die Lehre der alten Dogmatik sei von aristot. Philosophie beherrscht; es sei ein labor improbus, diese spinöse in mehr als 2000 Büchern niedergelegte Scholastik und Streittheologie über die Comm. idd. auch nur zu verstehen. Die allgemeinern Formeln (περιχώρησις, majestatis divinae communicatio) behält er bei, aber unter dem Vorbehalt, daß sie Mysteria seien, was er für die Allgegenwart als identisch mit „symbolisch" nimmt [2].

---

[1]) Börner 1740. Clausing 1737 in Dissertatt. Auch Mosheim Elem. theol. dogm. Vol. 2. 80 ff. schließt aus 1 Tim. 3, 16, wo die Incarnation ein Mysterium heiße, es könne nicht positiv, sondern nur negativ erläutert werden, auch nicht aus Analogieen. E. V. Löscher Theologia Pretiosa 1750. S. 73.

[2]) Elem. II, S. 110. Er sucht sich auch durch weitere Ausbildung der Unterscheidung zwischen der mediata und immediata Communic. zu helfen. Reich könne ein Sohn auch sein, sofern er reiche Eltern habe, durch das Anrecht. Das sei mediata possessio. Auf dieses Anrecht reduciren dann Heilmann und Zachariä die Comm. idd., was Mosheim selbst noch nicht wagt. Danov Theol. dogm. Inst. bemerkt aber dazu mit Recht, daß man dann auch die alte Sprache nicht mehr brauchen, sondern den veränderten Sinn rein hinstellen oder aber bei dem alten bleiben müsse. S. 382 ff.

Köcher muß sich schon beschweren, daß man die Comm. idd. nicht mehr vortragen wolle: man sei doch auf sie verpflichtet. Bis auf F. Buddeus sei sie allgemein festgehalten; jetzt beginnen selbst Angriffe auf sie [3]). Sartorius [4]) sagt: es genüge zum Heil die einfache Schriftlehre, die durch viele Subtilitäten verdunkelt sei. Das Nothwendige findet er in der Unio personalis et περιχώρησις mit den negativen chalced. Formeln.

Zur Zerstörung der alten Form des Dogma trug aber nicht blos die eingetretene Lauheit und die allmählich hervortretende Unzufriedenheit mit ihr aus Gründen der Wissenschaft und einer einfachen praktischen Theologie bei, sondern auch ein positives Element, in welchem sich schon Keime einer andern Christologie von ferne zeigen. Vom 18ten Jahrhundert an ist nemlich auch bei den orthodoxeren Theologen das Bestreben spürbar, die vollere Wirklichkeit und Selbstständigkeit der Menschheit Christi hervorzuheben: aber in demselben Maße, als der Blick sich auf sie vornemlich richtet, beginnt sie auch die bisherige Lehre von der communicatio idiomatum umzubilden oder zurückzudrängen. Es wird von den Orthodoxeren mehr Gewicht auf die Mittheilung der ethischen Prädikate Gottes gelegt, woran sich bald das Bestreben schloß, auch der Menschheit eine ethische Selbstständigkeit zuzuschreiben. Die Einen sagen zwar, um die menschliche Natur vor Vermischung mit der göttlichen mehr sicher zu stellen: die göttliche Person könne sich nicht mittheilen, die Menschheit in Christus sei unpersönlich, nur ein Organ des Logos — ein Abbrechen der Spitze der alten Christologie, was doch der göttlichen Natur ihr Uebergewicht ließ und zum reformirten Typus führt; wie dann auch gesagt wird: die Menschheit sei endlich, das End-

---

3) Seiler, Theol. Dogm. Polem. 1774 S. 174 f. versteht unter der communic. mediata die Zusprechung der Eigenschaften um der unio willen, die eigentlich nur dem Logos zukommen. Aber die Menschheit habe das Göttliche empfangen, ea quidem ratione, qua hoc fieri potest. S. 173. Das sollen die Reformirten läugnen! Die Omnipräsenz will er aus Jer. 23, 24, d. h. aus der Allwissenheit erklären.

4) Comp. Theol. dogm. 1782. S. 210 ff. 217.

liche aber nicht fähig, Unendliches aufzunehmen. So Christ. Matth. Pfaff [5]). Aber das war nur eine Zwischenstufe. Andere beschränken, um eine wahre Menschheit zu gewinnen, den Besitz der göttlichen Eigenschaften auf das Anrecht darauf, die Selbsterniedrigung des Gottmenschen aber zur Knechtsgestalt verwandelt Heilmann, um eine präexistente sich erniedrigende Gottmenschheit bestimmt auszuschließen, in die nachträgliche Gutheißung der Knechtsgestalt Seitens Jesu, wornach also Jesus nur Mensch mit dem Anrecht auf göttliche Prädikate durch ein besonderes Verhältniß des Logos zu ihm wäre [6]). Andere zogen besonders persönliche Acte des Menschen Christus, welche vom Logosleben auf's Bestimmteste unterschieden sind, näher in Betracht. So Haferung in Wittenberg, welcher über „das Gebet des Menschen Christi für sich selbst" schrieb [7]), sowie er auch die Behauptung ver-

---

[5]) De Impersonalitate etc. 1722. Auch Joh. Georg Walch läßt die Persönlichkeit der Menschheit im Logos schon sehr zurücktreten. Löscher, a. a. O. S. 74 spricht der menschlichen Natur die communicatio characteris personalis ab, und sagt: die Seele Christi schreitet nicht weniger als der Leib fort.

[6]) Diese Theorie der nachträglichen Genehmigung der Knechtsgestalt hat Reinhard von Heilmann (wornach Schneckenburger zu berichtigen ist). Vgl. Reinhard Epit. Theol. Christ. 1804. S. 135. Heilmann, de humili Christi infantia in s. opusc. T. 2. S. 501 f.

[7]) De supplicationibus Christi pro semet ipso ex Hebr. 5, 7. 1729. Christus sei nicht nur um unsertwillen als Heiland, sondern auch als Mensch an sich dem Gesetz unterworfen und verbunden gewesen, für sich selbst zu beten. Es sei Christo auch die Liebe mitgetheilt worden und für sie sei es an sich eine Nothwendigkeit gewesen, das Gesetz vor Augen zu haben und zu erfüllen. Die Gegner erwiederten: sei Christus als Mensch an sich zum Gehorsam verpflichtet gewesen, so sei seine Natur nicht mit der göttlichen vereinigt, seine Heiligkeit nicht unendlich, so habe Christus sündigen können, so sei die Genugthuung für uns noch nicht geleistet (vgl. Walch V. 440 ff.). Außer mehreren anonymen Schriften hat Löscher fortges. Samml. von alt. und neuen theologischen Sachen 1731 S. 973, Claudius gloria Christi a φλυαρίαις Haferungianis vindicata, Joh. Fr. Wagner und Haferungs Respondens Krüger: Norma actionum Christi moralium sive vindiciae gloriosae

trat, daß Christus nach seiner Menschheit den Gehorsam gegen das Gesetz schuldig war. Weil alle Kreatur zum Lobe Gottes auch durch Gebet erschaffen sei, Christus aber nach seiner Menschheit zu den Kreaturen gehöre, so sei er auch zum Gebete verpflichtet gewesen; zwar nicht zu dem demüthigen Flehen (ἱκετηρία), das Schuld voraussetze und das er nur als Mittler für uns dargebracht habe, aber wohl zum einfachen Bittgebet. Glaube, Hoffnung, Liebe seien Christi Menschheit nicht vergeblich, sondern mit dem Erfolg mitgetheilt, daß er das ganze Gesetz zu halten innerlich getrieben war; daher habe das Gebet bei ihm so wenig fehlen können als bei Adam vor dem Fall oder bei den Engeln im Himmel. Er habe ja auch unläugbar sein Leben Gott befohlen, als dem, der vom Tode könne aushelfen Hebr. 5, 7., wie er auch bekenne, daß er den Willen Gottes zu thun gekommen sei und nach diesem Willen sich verhalten habe. Diese Controverse ist von großer Bedeutung, weil sie auf die Seele

---

domini nostri Jesu Christi 1732 als Einleitung in eine Christologia moralis et jus divinum naturae Christi humanae sich Haferung entgegengesetzt. Christus sei nach seiner Menschheit nicht verpflichtet gewesen, für sich zu beten oder das Gesetz zu erfüllen, weil er die vollkommenste Freiheit und Heiligkeit gehabt habe; weil seine Menschheit keine Person für sich ausmache, also auch keine Verbindlichkeit haben könne; er sei ein Herr des Sabbaths u. s. w. Besser als Krüger erinnerte Löscher, daß Christi Menschheit, von Anfang an rein und heilig, wie das Gesetz es erfordere, wohl könne zum Gesetz auch für sich in eine Beziehung gebracht werden. Er sei ἔννομος, jedoch wollte auch er in keiner Weise eine Verbindlichkeit der Menschheit Christi zugeben. Die Person in ihr sei ja der freie Sohn Gottes. Aber Haferungs Gründe waren damit nicht widerlegt. — Schon 1563 hatte Parsimonius (Georg Karg in Anspach) gesagt, den Gehorsam habe Christus für sich geleistet, nur das Strafleiden für uns getragen. Aber sein Absehen gieng dabei keineswegs, wie bei Haferung, auf eine ethische Christologie, sondern er meinte (wie J. Piscator), das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, nicht zu beidem zugleich. Was Christus geleistet habe, dürfen wir nicht leisten; aber den Gesetzesgehorsam haben wir zu leisten, folglich habe Christus nur für sich seinen Gehorsam geleistet. Noch größere Bedeutung als durch Haferung erhält diese Frage bald darauf durch Töllner.

Christi sich bezieht und zum ersten Mal das ethische Interesse hervorkehrend gegen ein physisches Fertigsein der Heiligkeit Christi von der Geburt an die wahre Menschheit und das Werden durch Uebung und Erwerben betont: oder anders ausgedrückt, weil sie die Persönlichkeit der Menschheit in einer Art geltend macht, die einen Stand vollkommenerer Erniedrigung voraussetzt, als ihn, im Widerspruch mit den oben angegebenen Keimen einer vollkommeneren Christologie bei Luther, die lutherischen Dogmatiker aufstellten [8]). Schon daß Christus für sich selbst gebetet, ist, wie Haferung behauptet, ein Beweis, daß trotz der unio er auf Erden noch nicht in einem vollkommenen Zustande war. Vielmehr seine Niedrigkeit und sein Kämpfen ist im Widerspruch mit der Annahme einer schon absoluten Realität der Gottmenschheit in ihm. Diese Gottmenschheit also ist noch gebunden und nicht rein verwirklicht. Allerdings nicht aus innerer Ohnmacht, aber auch nicht aus Willkür ist er in Erniedrigung und in Anfechtungen; aber selbst die Liebe und Treue gegen das Menschengeschlecht ist von der Art, daß er darin auch seine Person zu behaupten und zu vollenden hat [9]). Der geistvolle Ha-

---

[8]) Schon früher hatte Christoph Francke in Kiel gelehrt — dem Witsius ähnlich — Christus habe das Gesetz auch für sich erfüllt, aber so, daß es zugleich für Andere geschah. Vgl. Habersack diss. de Christo. 704. S. 12 (unter Niehenck in Rostock). Also lange vor Töllner hatte diese Ansicht in der lutherischen Kirche Anhänger. Ebendahin ist auch zu rechnen, daß nach Kramer Christus durch seine Erniedrigung sich selbst etwas verdient habe, was später Storr so ausführte, daß Christus den von ihm verdienten Lohn für die Christen erbeten und auf sie übertragen habe.

[9]) Walch freilich V. 886 ff. meint, was Christus bat, das bat er nur uns als Mittler und nicht für sich, aber so gewiß Heil und Seligkeit nicht blos in Christi Leistungen und Werken, sondern auch in seiner Person besteht, so gewiß mußte er, um für unser Heil zu beten, auch um seine eigene Verklärung bitten. Das ist ja eben der Liebe Art, daß für sie das Eigene, Persönliche und das Fremde unauflöslich geeinigt sind. Solches Gebet Christi für sich selbst ist in keiner Art egoistisch, weil das Heil der Menschen in seine persönliche Lust aufgenommen ist. Ferner meint Walch V. 589, eine Verbindlichkeit gegen das Gesetz schließe eine mora-

ferung kam zu diesen Sätzen von einem kräftigen sittlichen Bewußtsein aus, dem der Gedanke unerträglich war, daß das Gesetz und überhaupt der Wille Gottes in einem nur äußerlichen Verhältniß zum menschlichen Wesen als solchem oder gar auch zu dem göttlichen Wesen stehe und in jener Hinsicht zufällig, in dieser aber willkürlich sei. Daher hat er in einer andern Abhandlung die Behauptung aufgestellt, auch das Evangelium habe eine obligatorische Kraft; es sei Pflicht, seine Wahrheit zu glauben, seine Güter anzunehmen. Deßhalb sei von einem Glaubensgehorsam die Rede. Es sei des Vaters Alle verpflichtender Wille, daß an Jesum geglaubt werde. Hiemit war das Christenthum an das allgemeine Sittengesetz angeknüpft, im Gegensatz gegen eine abstrakt religiöse Gnadenlehre dem Christenthum sein ethischer Charakter und seine innere Zusammenstimmung mit dem Gesetz der ersten Schöpfung gesichert. Aber die Gedankenreihe, die damit sich eröffnete, war nicht blos ungewöhnlich, und erweckte den Verdacht, daß man aus dem Evangelium eine Buß-

---

lische Nothwendigkeit in sich, zu thun oder zu lassen, und „hebe die Freiheit, die man vorher deßhalb gehabt, auf; sie entstehe aus einem Gesetz und komme allzeit von einem Höheren, der verpflichten und befehlen kann; denn Niemand könne sich selber verbinden. Wer nun dieser Höhere sein soll, da der Sohn Gottes persönlich mit diesen Menschen vereinigt sei? — Und selbst wenn man nur bei der Menschheit für sich stehen bleibe, so sei von Verbindlichkeit nicht zu reden, weil solche menschliche Natur ihre eigene Subsistenz nicht habe und keine eigene Person ausmacht. Es falle bei Christi Menschheit an sich der Begriff einer Person weg; daher auch der einer Verbindlichkeit, denn nur eine Person, nicht eine Natur könne verbunden werden; die Person aber sei die göttliche, die nicht verbunden werden kann.“ Man sieht hieraus, wie der Gedanke an Freiheit im Gesetz, Selbstgesetzgebung und dergleichen noch so ferne ligt, welche lose Stellung das Gesetz hier noch zum Wesen des Menschen hat; besonders aber, wie durch Haferungs Sätze die Dogmatik sich nun zur Unpersönlichkeit der menschlichen Natur treiben läßt, womit bereits der Satz von der Communic. personae erschüttert ist, der bei Calov, Quenstedt u. s. w., wie z. B. Maresius wohl sieht, den Grundstein für das ganze Gebäude der communicatio naturarum und idiomatum abgibt.

predigt machen oder es mit dem Gesetz vermischen wolle [10]), sondern man fand auch diese Redeweise unbequem und unbegründet. Obligation sei nicht ohne Gesetz und Gesetz nicht ohne Obligation, Alles sei Gesetz, dem obligatorische Kraft zukomme; nun sei das Evangelium nicht Gesetz, folglich auch nicht obligatorisch; die Schuldigkeit, an Jesum zu glauben, stamme nicht vom Evangelium, sondern von dem geoffenbarten Gesetz. Seinem Inhalt nach sei das Evangelium nicht Forderung, sondern wolle etwas schenken, es könne also keine verbindende Kraft haben. Das Annehmen des Evangeliums sei zwar Pflicht, aber diese stamme nicht aus dem Evangelium, sondern, wie Walch sagt, aus dem Generalprincipio des Gesetzes, daß wir alles thun müssen, was zu unserer wahren Glückseligkeit dient. Wie weit ist Walch von der Anerkennung entfernt, daß des Evangeliums letzter Zweck die Vollendung der Schöpfung in Heiligkeit, ja daß es nur das wirkungskräftige Gesetz des Geistes und Lebens ist!

Nicht minder zeigt sich die beginnende Betonung der relativen Selbstständigkeit der menschlichen Seite in einer Reihe anderer Züge [11]). Hieher gehören besonders die Verhandlungen, die vor 1750 an über die in der reformirten Christologie so wichtige

---

[10]) Walch V. 544 ff. 890 ff.

[11]) Ein besonders charakteristisches Zeichen ist, daß seit dem 18. Jahrhundert auf die Mittheilung der ethischen Eigenschaften Gottes an die Menschheit ein besonderes Gewicht gelegt zu werden beginnt. So bei Hollaz, Buddeus, Reusch u. s. w. Damit tritt auch die menschliche Seele Christi bestimmter in den Gesichtskreis. — Aber auch die consequentere Fortbildung der Comm. idd. konnte zu größerer Selbstständigkeit der Menschheit führen, wenn nemlich gesagt wurde: die perichoresis komme nicht blos der göttlichen Natur zu, sondern auch die menschliche permeire die göttliche. So Hebenstreit de duarum Christi naturarum communicatione 1703, der sich für seine Lehre von einer activen permeatio der Menschheit in der Gottheit nicht blos auf die Tübinger Thumm und Osiander beruft, nach welchen die participatio utriusque naturae eine wechselseitige sei, sondern auch auf Calov's Satz: Quidquid vere personatur τῇ ὑποστάσει τοῦ λόγȣ, illud intime naturam τȣ̃ λόγȣ pervadit. Hierin ligt der spekulative Gedanke: daß die Menschheit als eine

Salbung der menschlichen Natur Christi von Fz. Buddeus und Walch, Trautermann und Schorcht geführt wurden [12]). Walch bekennt, die Unterscheidung zwischen der Salbung und communicatio idiomatum, die er will, verstoße gegen die gewöhnliche Meinung, nach welcher die Salbung absorbirt wird von der Mittheilung der Eigenschaften. Für sich führt er den Buddeus, Breithaupt u. A. an und versteht unter der Salbung Gnadengaben aus Mittheilung des heiligen Geistes, wodurch Christi natürliche Kräfte gesteigert und durch neue vermehrt wurden. Aber wenn dafür noch ein Bedürfniß, ja eine Möglichkeit übrig war, so war schon die Comm. idd. beschränkt gedacht. Joachim Lange dagegen [13]) versteht unter der Sal-

Bestimmung des Logos selbst zu denken sei. Er ist durch und durch in sich als Mensch bestimmt, nicht passive zwar, denn die ursprünglich actuale Entelechie bleibt der Logos. Reusch (Annotationes in Baieri Comp. Theol. posit. und Introd. in Theol. dogm. ed. 2.) verwendet diesen Gedanken auch für die Allgegenwart der menschlichen Natur; sie sei so leicht (er will sagen leichter) zu beweisen, als die πολυτοπία: sie bedeute, daß der Logos determinirt sei durch die Menschwerdung, und zwar, da er überall sich selbst gleich sei, so, daß kein Theil des Logos sei, der nicht durch sie bestimmt wäre. Auch an einem andern Punkt führte die Verfolgung von Bestimmungen der alten Christologie zur Hervorkehrung der Menschheit. Daß die Person des Logos so gut als die Eigenschaften der Menschheit mitgetheilt sei, das war allgemeine Lehre sec. 17 gewesen. Aber das wendet nun der scharfsinnige Reusch so, daß also die menschliche Natur, weil persönlich, auch die freie Verfügung habe über die göttlichen Eigenschaften, also handelndes Subjekt, nicht blos Organ oder Durchgangspunkt der handelnden Person des Logos sei (Introd. §. 455). — Für die Wahrheit menschlicher Entwicklung soll und kann ferner die Bestimmung Bahn machen, die bei Sartorius (Comp. S. 209) und schon bei Buddeus sich findet: daß die unio hypostatica nicht den Modus der Unio (der schon mit ihr selbst da sein müßte), sondern ihr Ziel bezeichne.

[12]) Vgl. Disquisitiones de unctione Christi, num ista a communicatione idiomatum divinorum differat necne, cum praef. J. G. Walchii Jenae 1749.

[13]) Im Davidisch-Salomonischen Recht S. 14. Ebenso Trautermann und die meisten damaligen Theologen l. c. 12.

bung die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, weil nur so, wie Trautermann ausführt, ein Unterschied zwischen den natürlichen Gaben Christi und der Salbung mit heil. Geiste festgehalten werden könne. Schorcht wie Walch (S. 84. 85) redet dagegen von dreierlei Gaben Christi nach seiner Menschheit: 1. rein natürlichen, 2. geistlichen aus der Salbung, 3. rein göttlichen vermöge der communicatio idiomatum. Die Salbung werde auch Anderen als Christo beigelegt, bezeichne also Gaben des heiligen Geistes, 1. Joh. 2, 20. 27. Nach Ps. 45, 8 sei Christus durch seine Salbung von seinen Genossen nur gradeweise unterschieden, folglich sei die Salbung etwas Anderes, als die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, die allein Christo zukomme; letztere sei eine nothwendige Folge der unio der Person und der Naturen, die Salbung beruhe im freien göttlichen Willen allein. Hiedurch ward zwar der Gegensatz gegen die Reformirten festgehalten, allein doch der Blick auf die geistige Vollkommenheit des Menschen Christus bestimmter hingelenkt, und wenn, wie gezeigt, die Mittheilung der Eigenschaften an die Menschheit beschränkt, die Mittheilung der Person an sie sogar vergessen zu werden anfing, so mußte die Folge sein, daß die unctio Christi, welche die zum Heilswerk nöthigen Kräfte in sich schließen sollte, das dem religiösen Interesse näher liegende wurde, wenn auch die communicatio idiomatum noch eine Zeit lang traditionell fortgeführt ward. Da nach allgemeiner Annahme die unctio ihre Stufen hat, die erste von Christi Empfängniß, die zweite von der Taufe, die dritte vom Stand der Erhöhung an datirt, so war sie geeignet, denen, welche (wie J. Lange) sie mit der communicatio idiomatum identificirten, die Nothwendigkeit einer stufenmäßigen Entwicklung dieser Mittheilung zu zeigen, den Anderen aber, wie dem Walch, die Anerkennung abzudringen, daß, da Salbung und Mittheilung an eine und dieselbe Person geschehen, die letztere sich auch in einer gewissen Proportion zu dem Fortschritt der Salbung halten müsse, widrigenfalls die erstere ganz entbehrlich würde. Denn eine von Anfang an fertige Comm. idd. läßt für eine besondere Geistesmittheilung keinen Raum mehr.

So suchten die bessern lutherischen Theologen von 1700 bis um 1750 vielfach übersehene Momente der Christologie, welche reformirterseits geltend gemacht waren, sich anzueignen, wie auch schon zuvor ein ähnlicher Proceß der Selbstergänzung durch Lutherisches bei den Reformirten zu bemerken gewesen war. Aber freilich, so lange beiderseits die alte Grundlage blieb, so erreichte die gute Tendenz doch nur eine Zersetzung der beiderseitigen Christologie, nicht aber ein consistentes Ganzes.

Ungebunden von der bisherigen kirchlichen Tradition hat der Graf Ludwig Zinzendorf mit der eigenthümlichen Kraft und Kühnheit seiner religiösen Subjectivität Grundzüge einer Christologie entworfen, die für die Eigenthümlichkeit seiner christlichen Frömmigkeit den objectiven Hintergrund oder die Folie abgeben. Es ist bekannt, mit welcher Innigkeit und Ausschließlichkeit seine Frömmigkeit Christo dem Heilande zugewendet ist, und zwar als Demjenigen, in welchem die Unendlichkeit des majestätischen Gottes allein die Gestalt hat, die zur trautesten Liebe einladet. Von hier aus ergibt sich ihm eine Umwandlung der Trinitätslehre sowohl als der Christologie [14]). Die Dreieinigkeit, sagt er, ist als ein Geheimniß, das hinter Christo steht und in Christo erblickt wird, zu tractiren. Die kirchliche Lehre von ihr sei eine falsche Theologie und zum Zankapfel über den Schöpfer und Heiland geworden. Sie stamme aus falscher, zum Theil heidnischer Weisheit. Ihr Grundfehler

---

[14]) Vgl. Schneckenburger zur kirchlichen Christologie S. 200 ff. und dessen vgl. Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs, herausgegeben von E. Güder I, S. 226 ff. — C. G. Hofmann gegründete Anzeige derer herrenhutischen Grundirrthümer in der Lehre von der heil. Dreieinigkeit und von Christo. Wittenb. u. Zerbst 1749. — Nöthige Prüfung der Zinzendorfschen Lehrart von der heil. Dreieinigkeit — von einem Liebhaber der geoffenbarten Wahrheit 1748. — Von Zinzendorf selbst gehören hieher seine 21 Discurse über die Augsburgische Confession von 1740; Homilien über die Wundenlitanei und das herrnhutische Gesangbuch, sowie: die gegenwärtige Gestalt des Kreuzreichs Jesu in seiner Unschuld und Zinzendorfs Glaubensbekenntniß von 1735.

sei die Voraussetzung, die man den Unitariern ohne Weiteres zugegeben, daß wenn man den Herrn Jesum zum Gott mache, man der Ehre des Vaters zu nahe trete. Aber dann seien die Socinianer im Recht. Umgekehrt, sobald sie überzeugt werden, daß sie um des Blutes Jesu willen zur Gnade kommen müssen, so halten sie sich sofort zu den Brüdern. Man theile kirchlich den drei Personen (die er nicht läugnet) verschiedene Werke zu, Schöpfung, Erlösung, Heiligung; wolle jeder Person ein Amt geben, statt alles Dreies dem zu lassen, dem es gehört, nemlich Jesu Christo. So habe man die Schriftwahrheit von dem „Vateramte des Sohnes“ verdunkelt, auf welche er lebe und sterbe. Dem Sohn sei die Schöpfung zuzuschreiben. Er habe in der Gottheit den lebendigen Odem in uns geblasen; er ist so „unser direkter Vater“. Die heilige Dreieinigkeit ist im alten Testament meist unbekannt geblieben; aber auch der Gott im alten Testamente ist Jesus Christus (Jehova) gewesen. Ebenso ist die Erlösung und Heiligung an die Person Christi zu binden. Vater und heiliger Geist wirken nur mit am Dienst des Evangelii. In der Dreieinigkeit hat der Sohn zuerst den Gedanken gehabt, den Menschen zu schaffen und zu erlösen. Sein ist auch das Weltregiment allein; nur trat eine Unterbrechung während des Standes der Erniedrigung ein. „Da er in die Welt gehen sollte und wollte, hat er von der Wirkung und Activität seiner eigenen Gottheit sich von ganzem Herzen losgesagt und seinem Vater das Weltregiment plenarie übertragen. Jesus Christus der Gott hat in seiner Menschwerdung sich von der Gottheit gänzlich entleert und ist ein bloßer natürlicher Mensch geworden.“ „Der Hingang in die Zeit in der Mutter Leib, als das erste Grab, ist eine Abscheidung von seiner Herrlichkeit; jedoch so, daß seine Menschheit der göttlichen Natur unterthänig ward, auch seine Seele ein Theil des göttlichen Wesens ist.“ Die Empfängniß wird so vorgestellt: „Der heilige Geist, der über den Wassern schwebte und alle Dinge lebendig machte als die allgemeine Mutter“ hat den zur Potenz entleerten Gott, der seines Wesens war, über ihm schwebend in der Jungfrau zu einem

Menschen geformt [15]). So wird die menschliche Seele Jesu als ein herrlich heilig keusches göttlich Wesen von dem Sohne selbst her eingehaucht [16]). Ja er nennt Jesum natürlichen Sohn Gottes.

Andererseits besteht er aber auf Jesu vollständiger Homousie mit der Menschheit und bezeichnet Jesum als einen „bloßen natürlichen Menschen“. Wie er auf Erden nur Mensch ward, so will er auch am liebsten noch jetzt als Mensch in seiner tiefsten Erniedrigung angebetet sein. Er hat „Wunder gethan, wie ein Mensch kann, ist heilig gewesen, wie ein Mensch soll und unsträflich, wie ein Mensch unsträflich sein darf.“ Er hat nichts Anderes sein wollen wie ein natürlicher Mensch, begleitet vom heil. Geist durch die Welt. „Alle Dinge, die er that, davon er doch allein der Herr und Meister war, sind ihm zu der Zeit, da er auf Erden wandelte, nicht anders vorgekommen denn als seines Vaters Geschäfte.“

Daß er Jesum einerseits als natürlichen Sohn Gottes von göttlichem Wesen, andererseits als bloßen natürlichen Menschen bezeichnet, wird sich nur so vereinigen lassen, daß man als Zinzendorfs Gedanken annimmt, die Selbstentleerung des Sohnes Gottes bis zur Potenz sei an ihr selbst zugleich Selbstverwandlung in einem Menschenkeim gewesen, der nun aus Maria sich materielle Elemente aneignete, so daß der Sohn Gottes in Maria menschlich auflebte [17]).

Nach seiner Erhöhung hat der Vater Jesu das Reich wieder übergeben, das er während seines Wallens auf Erden statt seiner geführt hatte. Jesus ist das lebendige Haupt der Gemeinde, der er den heil. Geist sendet; der Vater führt die Kriege

---

15) Samml. öffentl. Reden Bd. 1, S. 43. Der heil. Geist heißt ihm das Ehegemahl des Vaters.

16) Anderwärts sagt er auch: der heil. Geist vertrat die Stelle des Vaters.

17) Herrnhut. Gesangbuch Nr. 222, V. 12:
Auf! und dem Mann, dem Herrn euch hingegeben,
Dem Mann, der sich in unser Fleisch verkleid't,
Und leert sich aus von seiner Göttlichkeit,
Um in Maria menschlich aufzuleben.

für den Sohn und vermählt das Geschöpf mit dem Schöpfer, d. i. Jesu.

Es ist offenbar das Bild der Familie, in welches Zinzendorf sowohl die Trinität als die Kirche einfaßt. Seine vertrauliche, bis zum Spielenden fortgehende Frömmigkeit läßt die Personen der Trinität in ganz anthropomorphistischer Weise sich geriren und handeln. Die Gesammtkraft der Gottheit und ihre vornehmste Actualität wird aber in den Sohn verlegt; er ist gleichsam das Kleinod und die Wonne in der göttlichen Familie. Denn der Sohn hat zuerst den Gedanken der Schöpfung und Erlösung des Menschen gehabt. Er ist aber auch die Wonne der wahren Menschheit, zu der ein ewiger Zug ihm beiwohnte und das Moment der Endlichkeit, das er an sich hat, muß die Menschen so an ihn fesseln, daß sie in ihm ihren Gott haben. Jesus ist Gott κατ᾽ ἐξοχὴν, der actuale lebendige mitfühlende Gott, und weil er als solcher sich uns dargestellt hat, indem der Sohn in Jesu sich zum Menschen verendlichte, so sieht Zinzendorfs Frömmigkeit gerade in der Endlichkeit Jesu das Göttliche selbst, nemlich seine Selbstverwirklichung als Liebe, die solche Herablassung will und bedarf, und hält mit der Beharrlichkeit und Innigkeit anbetenden Gefühls nicht blos an der Menschheit, sondern an der Knechtsgestalt Christi fest, darin seine göttliche Hoheit erblickend [18]).

Würden diese Anschauungen wissenschaftlich entwickelt, so ergäbe sich wohl eine Trinität, wobei Vater und Geist als die Potenzen erschienen, aus welchen in innergöttlicher familienähnlich gedachter Geschichte der Sohn als die Blüthe der Gottheit und deren wahre Actualität hervorgeht, in Vergleich mit welchem sie ruhende Potenzen sind [19]). Wie dieses mit neueren

---

[18]) Vgl. Vinet, der das Theopaschitische vermeidet:

Jamais dans la gloire du Père
Jamais dans le repos du ciel
D'un plus céleste caractère
Ne brilla son front immortel.

Au séjour de la Beauté même
Jamais ta Beauté ne jeta
Tant de rayons, qu'au jour suprême
Où tu parus sur Golgotha.

[19]) So sagt Zinzendorf, gleichsam dormitante patre habe der Sohn die Welt geschaffen, vgl. Schneckenburger l. c. S. 200.

Theorien von der Gottheit als einer das Werden in sich aufnehmenden verwandt ist, bedarf keiner weiteren Ausführung [20]). Namentlich verräth aber Schleiermachers Christologie eine gewisse Familienähnlichkeit mit der Zinzendorf'schen, wenn nur das Anthropomorphistische und Theopaschitische der Selbstverwandlungslehre ausgeschieden wird. Es wiederholt sich zwischen Zinzendorf und Schleiermacher das innere Verhältniß zwischen dem Patripassianismus und Sabellianismus.

S. Urlsperger hat consequenter an eine Umgestaltung der Trinitätslehre Hand anzulegen gesucht [21]). Die Worte Zeugen und Ausgehen beziehen sich nach ihm nur auf die Offenbarung, nicht auf Gottes inneres Wesen; dennoch, da Gott in der Offenbarung sich offenbart wie er ist, so ist von der ökonomischen Dreieinigkeit auf die Wesensdreieinigkeit zurückzuschließen. Seine geistige Natur muß so beschaffen sein, daß sie seinen Ausgang von sich in die Offenbarung möglich macht. Ein Subjekt ohne allen inneren Unterschied, also sich nicht von sich unterscheidend, könnte auch von sich nicht ausgehen noch im Ausgang sich von sich unterscheiden. In Gottes geistiger Natur sei ein Wirkendes und Leidendes zu unterscheiden, wodurch eine wahre Zeugung erfolge. So seien drei Subjekte in Gott als Geist, jedes eigenthümlich vom anderen verschieden, alle zu einem Geiste, dem einigen Gotte verbunden. Diese Dreieinigkeit sei Gottes Wesen. Ihre verschiedenen Seiten offenbaren sich in Reihenfolge; da, in dieser Offenbarungswelt sei der Sohn und Geist untergeordnet dem Vater (der Lebensquelle), während innerhalb der Gottheit es keine erste und keine letzte Person geben, namentlich ohne

---

20) Zunächst fanden Zinzendorfs Gedanken keine weitere Ausführung in seiner Gemeinde. Spangenberg (Idea fidei fratrum. Barby 1779) bleibt nüchterner, aber auch unbestimmter bei einer Zusammenstellung biblischer Stellen, so zwar, daß er die Lehre von dem Sohne, als eigentlichem Schöpfer und Regenten, dem Jehovah des alten Bundes festhält (§. 28, 99 ff.), aber auch (§. 66) ihn selbst auf Erden als wahren Gott bezeichnet.

21) Vgl. seinen Versuch einer genauen Bestimmung des Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi u. s. w. 1769–74. Stück 1–4. Vgl. Baur III. 705 ff.

Folgewidrigkeit der Vater nicht principium et fons deitatis sein könne. Den Ausgang Gottes von sich in die Offenbarung sucht Urlsperger zugleich als den Uebergang aus dem Unendlichen in das Endliche zu begreifen. Wie kommt, fragt er, Gott, die unendliche Ursache, zu einer endlichen Wirkung (Welt)? Und da Gottes unendliche Vollkommenheit sich nicht beruhigen kann mit einem endlichen, zu seiner Vollkommenheit nicht im Verhältniß stehenden Werk, wie macht Gott aus der Schöpfung der Welt, die doch endlich bleibt, ein unendliches Werk? Und da Gott und Welt müssen mit einander in Verbindung stehen, verschieden Geartetes aber sich nicht mit einander vereinigen läßt, wie greift Gott es an, daß das Endliche und Unendliche mit einander Eins werden? Er antwortet: „Der Sohn Gottes ist das Band, das die entgegengesetzten Eigenschaften, Endlichkeit und Unendlichkeit, in sich vereinigt und daher auch Gott und die Welt vermitteln kann, denn er ist Gott, unendlich, aber durch Geburt von Gott ausgegangen, ausser Gott von Gott unterschieden, er kann durch unendliche Kraft sich zu endlichen Wirkungen bestimmen und sie dazu einschränken, er kann aber auch sich mit endlichen Kräften vereinigen und durch solche Vereinigung das endliche Werk der Welt zur Unendlichkeit erheben. Der Sohn, der Mittler, kam durch Herniederlassung immer weiter in die Welt als Bundesengel, Schechina, bis in der Menschwerdung sie ihre Spitze erreichte durch freiwillige Erniedrigung und Einschränkung seiner wesentlichen unendlichen Kräfte. Die tiefste Stufe seiner Erniedrigung in die Welt geschah in seinem Tode, denn in seinem im Grabe ruhenden Leibe ließ er sich bis zum scheinbar Leblosen herab, wodurch er möglich machte, daß auch die kleinste der einfachen Kräfte der Vereinigung mit ihm und ihrer Folgen theilhaft werden kann. Aber auf diese Tiefe der Erniedrigung folgt die Erhöhung. War jene durch Selbstbeschränkung geschehen, so ist diese die Ausbreitung oder Ausweitung seines Wesens und seiner Herrlichkeit, bis alle Zwecke seines Kommens erreicht sind und er nicht mehr außer Gott, sondern in Gott ist; da hört die ganze Oekonomie auf, nachdem sie ihren Zweck erreicht hat; der Sohn unterwirft sich dem Vater und hört auf Sohn

zu sein, bleibt aber wie vor seinem Ausgang eine göttliche Person. Auf seinem ganzen Wege ist der Sohn von dem h. Geiste begleitet, auch er geht aus von dem Vater, um bei dem Sohne zu sein. Urlsperger wie Zinzendorf bezeichnet den Geist als eine göttliche Mutter, die den Sohn gebiert, den der Vater zeugt.

Sein Hauptgedanke ist: in dem Sohn sei die Einheit des Unendlichen und Endlichen zu sehen; dadurch sucht er zu einem realeren Unterschied der trinitarischen Personen zu gelangen. Die drei ewigen Potenzen oder Subjekte, die Gottes inneres Wesen constituiren, verdichten sich in der Welt der Offenbarung zu bestimmteren Unterschieden, die einen Lebensproceß ihrer selbst bezeichnen, und in diesen Proceß wird nicht blos die Welt auch mit hineingezogen, sondern ihre Entstehung, ihr Fortgang und ihre Vollendung ist der eigentliche Zweck des Hervorganges Gottes aus sich. Es soll eine endliche Welt, die doch ein unendliches Werk sei, werden, was dadurch erreicht wird, daß der unendliche Sohn sich ihr einverleibt und durch seinen Geist sie in seine Unendlichkeit hebt. Besonders tiefsinnig ist dabei, daß die Menschwerdung des Sohns hier in einen umfassenderen Kreis von Thaten des Sohnes von Anfang an eingerückt wird, welche eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Erniedrigung sowohl als Einverleibung des Sohnes in die Welt enthalten; und daß nicht minder die Erhöhung des Sohnes nur als die Mitte des die Welt umfassenden Vollendungsprocesses gedacht ist.

Noch einen Schritt weiter gieng, wie wir bereits gesehen haben, in Bekämpfung der immanenten Trinitätslehre Emanuel Swedenborg.

Bereits meldeten sich aber auch von ganz anderer Seite her Vorboten einer Umgestaltung der Christologie an und zwar durch einseitige Hervorkehrung der Menschheit. Das ist schon in Abhandlungen, welche Christi Wunderkraft durch ein Ausströmen von Heilkräften aus seinem natürlichen Leibe erklären wollten, zu spüren [22]. Noch gar anders schon Christian Fend, wel-

[22]) Andreas Ottomar Gölicke, Professor der Med. zu Frankfurt a/O. in seiner Historia medicinae universalis 1717 nahm wie Johrenius de

cher[23]) die Dreieinigkeit, die Gottheit und Genugthuung Christi läugnete und eine Sündhaftigkeit seiner menschlichen Natur behauptet, so zwar, daß er sie bekämpft und überwunden habe. Weit mehr Aufsehen aber machten Christianus Demokritus oder Conr. Dippel[24]) und Edelmann. Dippel bekämpft besonders Christi Genugthuung und die Rechtfertigung durch den Glauben. Die Erlösung geschehe durch Christus in uns ohne äußere Mittel. Es sei in Gott kein Zorn. Eine Versühnung sei daher nicht nothwendig. Da Christus seine Menschheit nicht aus dem Paradies, sondern aus der geschwächten Masse der gefallenen Menschen angenommen, habe er für sich selbst nöthig gehabt durch die enge Pforte der Verläugnung zur Herrlichkeit zu gehen; nicht an unserer Statt, aber zu unserem Besten habe Christus durch sein heiliges Leben ein Exempel aufgestellt. Das

---

Christo medico an, Christus sei zu den medicis zu rechnen, er habe durch außernatürliche, aber auch durch natürliche Mittel, wie Anrühren, Handauflegung, Speichel und Worte geheilt. Durch das Anrühren seien Effluvien aus Christi Leibe zur Heilung ausgegangen. Die Unschuldigen Nachrichten sagten, die Heilung sei auch durch den Glauben bedingt gewesen; bei dem blutflüssigen Weib habe keine natürliche, sondern eine göttliche Kraft gewirkt, und als Gölicke sich auf den Unterschied zwischen einem gewöhnlichen Menschen und dem Gottmenschen zurückzog, erwiderte man, dann leiste die Hypothese nichts für die Erklärung der Wunder. Das Merkwürdige ist auch hier, wie bei Haferung, daß aus der äußersten Spitze der alten Lehre (Personirung der Menschheit durch den Logos und Antheil der Menschheit an der göttlichen Kraft) Sätze abgeleitet werden, welche, indem sie der Menschheit eine reale Selbstständigkeit zugestehen, den Uebergang zu einer ganz anderen Christologie vermitteln.

[23]) Kurze Anweisung u. s. w. 1730 (Walch, Rel.-Str. in der K. V. 1071 ff.). Ferner des hocherleuchteten Apostels Pauli vortrefflicher Brief an die Ephesier nebst Anmerkungen – von der – Wiederzusammenfassung aller Dinge in Christo, wie auch desselben Sendung in der Gleichheit des Fleisches der Sünde 1727. Ihn bestritten Joach. Lange, Rambach u. A.

[24]) Ueber seine vielen Schriften vgl. Walch a. a. O. II. 718 ff. V. 998–1020. Eine Sammlung erschien unter dem Titel: Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Kreaturen 1709.

Wort Gottes ist ihm nicht blos in Christus; es sei ein unmittelbarer Ausfluß aus dem Munde Gottes, der sich aller Menschen Herzen mittheile auch ohne Schrift, in einem jeden Menschen sei ein göttlicher Same oder Ausfluß des göttlichen Wesens, aber nach dem Fall sei in uns auch der Schlangensame, durch welchen das uns eingepflanzte Wort Gottes gänzlich verdeckt sei. Zur Erweckung und Zeitigung dieses Samens Gottes habe das ewige Wort Gottes einen Lichtleib im Himmel annehmen müssen, durch welchen das in Maria angenommene Fleisch tingirt und vergöttert, wie der Schlangensame seines Fleisches durch Leiden und Sterben getödtet, durch Beides aber eine Universal-Tinctur bereitet wurde, wodurch der Same Gottes in uns erweckt und ein neuer Lichtleib zu unserer Vergottung uns angezogen werde. Dieß empfangen wir aber nicht durch äußere Gnadenmittel; im wahren Christenthume geschehe nichts mittelbarer Weise, Gott wolle ins Herz reden durch Eingebung, Christus wolle in uns seinen Proceß wieder anfangen, an einem jeden insonderheit [25]).

Von Dippel und besonders französischen Freigeistern abhängig ist Joh. Chr. Edelmann, dessen Glaubensbekenntniß vom Jahr 1746 gleichfalls pantheistisch ist. Was in den Creaturen Reales, Wirkliches, Gutes sei, das sei Gott selbst in ihnen, weil er das Wesen aller Creaturen sei; ungereimt sei die An-

[25]) Die Dreieinigkeit ist ihm eine Dreiheit von Wirkungen, so zwar, daß er in diesen Wirkungen auch Gottes Wesen sich offenbaren läßt in der Schöpfung wie Erlösung, den Sohn aber dem Vater subordinirt. Seine Lehre vom doppelten Leibe, dem himmlischen und irdischen, sowie auch, daß Christus im Verläugnungs- und Leidensproceß den irdischen Leib vernichtet und dem Zorn Gottes und der verzehrenden Kraft des Vaters zum süßen Geruch aufgeopfert habe, erinnert an Jacob Böhm. Er hält aber für möglich, daß auch in uns auf Erden wie in Christo die Erneuerung vollkommen, ja so kräftig werde, um andere Menschen mit göttlicher Kraft zu tingiren, was dann bei andern Anhängern Böhms zu dem sog. Melchisedekischen Priesterthum ausgebildet worden ist. Wie Dippel alle Dinge aus Gottes Wesen durch eine doppelte Schöpfung, eine unsichtbare geistliche und eine materielle, ableitet, so lehrt er auch eine allgemeine Wiederbringung der Dinge.

nahme von Personen in Gott. Alle Gotteserkenntniß sei nur Stückwerk, so auch die der Bibel, eines gar guten Buches, dessen Originalien aber wahrscheinlich verloren gegangen. Der Gehorsam gegen die Stimme Gottes im Gewissen gebe uns den Himmel, die Widerspenstigkeit die Hölle. Die Welt ist ihm von Ewigkeit her, sie ist Gottes Schatten, Gottes Sohn, Gottes Leib. Christus sei wahrer Mensch gewesen mit ausnehmenden Gaben und Tugenden ausgerüstet, daher Sohn Gottes von den Jüngern genannt, von den Pfaffen vergöttert. Aber er selbst hat, wie wir, Gott seinen Vater genannt, und seine Hauptabsicht ist gewesen, alle Menschen in Liebe zu vereinigen und den Grund aller Religionszänkereien aufzuheben, welcher darin bestehe, daß die Menschen einen über ihre Sünden erzürnten Gott auf die eine oder andere Weise wieder begütigen müßten. Er hat keine neue Religion anrichten wollen, aber die Menschen erlöst von jenem Irrthum, der sie zu einem Erlöser trieb. Den Tod hat er erlitten durch den Neid und Stolz der Pfaffen, ist aber nicht nur aus den Todten, unter denen er damals lebte, dem Geiste nach wieder aufgestanden, sondern kommt noch täglich in viel Tausenden seiner Zeugen wieder. Der jüngste Tag breche bei jedem Menschen an, der aus dem Schlafe seiner Irrthümer aufwache, auf daß Gott sei Alles in Allem [26]).

Werfen wir einen Blick auf den Zersetzungsproceß der alten Form des Dogma, so weit er sich bis 1750 vollzogen hat, zurück: so sind zwar ohne Frage die calixtinischen und pietistischen Bewegungen, endlich der Herrnhutianismus dabei nicht ohne negativen und positiven Einfluß gewesen. Die calixtinische dadurch, daß sie ein milderes freieres Lutherthum vertrat, welches philologische, historische, philosophische Bildung in sich aufnehmen wollte und der Scholastik entgegen war, vornemlich aber dadurch, daß an der calixtinischen Richtung mit dem Scheitern des Versuches, sie durch eine Formula Consensus 1675 zu exterminiren, sich die Alleinherrschaft der alten Orthodoxie zum erstenmal brach, nachdem

---

[26]) Klose Joh. Chr. Edelmanns Selbstbiographie geschrieben 1752. S. XXI. f.

schon zuvor die am weitesten vorgeschrittene Orthodoxie der Tübinger unversehens in die Stellung der Heterodoxie gedrängt war. Der Pietismus fügte der Entfremdung des Denkens gegen die alte Christologie die Entfremdung des praktischen Sinnes hinzu; für die Grundfrage nach dem persönlichen Heil erschien ihm nothwendig die neue scholastische Christologie verwirrend, vom Ziel abführend, da ihr gar zu sehr der ethische und religiöse Odem fehlte. Endlich der Herrnhutianismus vermißte an dem Christus der lutherischen Scholastik die herablassende Niedrigkeit, die brüderliche Stellung, mit Einem Worte die wahre Menschheit, die zur Liebesgemeinschaft des religiösen Gefühlslebens mit dem Menschensohn hinzieht. — Es war sehr schlimm für die alte Christologie, daß sie so weder ein nicht scholastisches Denken, noch einen ernsten, ethischen Sinn, noch das religiöse Gefühl befriedigte. Aber das Alles hätte sie nicht gestürzt, wenn sie nicht den Feind im eigenen Inneren gehabt hätte, an ihrer Zusammensetzung aus heterogenen Elementen, an der Unmöglichkeit, sich zu einer einheitlichen, widerspruchslosen Form zu gestalten. Der herrschende Eclecticismus zwischen der Richtung der Tübinger und Giessener verdeckte nur auf eine Zeitlang die inneren Gegensätze, welche, wenn das eine oder andere Glied derselben folgerecht ausgebildet wurde, nothwendig zu Absurditäten führten, vor denen man zurückscheute. So war es um 1700 schon um das Selbstvertrauen der alten Christologie geschehen. Und wenn gleich auch hier die Tradition nach dem Gesetz der Schwere noch eine Zeitlang sich behauptete, zumal ein Besseres nicht da war, so vollbrachte sich doch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der erste Akt der Auflösung der alten Christologie durch die noch für orthodox geltende Theologie selbst.

Die Stufen dieser Auflösung sind um so viel mehre, denn in der reformirten Kirche, als das christologische Gebäude in der lutherischen Kirche höher aufgeführt war. In der reformirten Kirche war ja die Einigung der Naturen (wenn man von der Salbung der Menschheit absieht) nicht weiter als im Chalced. ausgebildet: daher dort nicht gegen eine Comm. idd. naturarum et personae, sondern sofort gegen die wahre Gottheit Christi der

Kampf sich eröffnete. In der lutherischen Kirche dagegen schritt die Abtragung des alten Gebäudes bis um 1750 nur so weit vor, um im Wesentlichen bei der reformirten Christologie anzulangen. Das positive Treibende in diesem ganzen Proceß ist die Tendenz, der Menschheit Christi eine höhere Bedeutung zu geben. Drei Stufen lassen sich unterscheiden, durch welche sich diese Tendenz durchsetzt.

Die erste Stufe endet nur mit einer Schwächung des innigen Bandes, wodurch die lutherische Christologie Gottheit und Menschheit, allerdings zum Nachtheil der Selbstständigkeit der letzteren in einander geschlungen hatte.

a. Das Erste, aber auch schon Entscheidende, war nemlich daß die Comm. personae geläugnet wurde, also die Bestimmung, in welcher die Spitze der lutherischen Christologie zu sehen ist. Zwar auf den ersten Anblick scheint das Abbrechen dieser Spitze die Menschheit noch viel unselbstständiger zu machen. Denn nun, da sie nicht mehr selbst personata ist, sondern nur im Logos subsistirt, ist sie bloßes Organon der Gottheit, nicht selbstmächtig. Allein damit war schon der erste Schritt gethan, die Gottheit und die Menschheit bestimmter aus einander zu halten; man war damit bereits an der Form des Nestorianismus angekommen, welche die Menschheit zum selbstlosen Organ der Gottheit macht [27].

b. Die Communicatio naturae war eben damit schon aufgegeben und zur bloßen συνδύασις der zwei Naturen herabgesetzt, da die persona des Logos nicht ohne die natura ist, diese persona aber der Menschheit nicht zu eigen werden sollte. Damit wäre eigentlich auch eine Comm. der Idiome schon ausgeschlossen, wenn sie nicht etwas von der natura real Verschiedenes oder von ihr Ablösbares sind.

[27]) Vgl. II, S. 16 f. 21 bz. 384. Der Sache nach freilich hatte die herrschende Christologie gar nicht mehr. Denn die Mittheilung zwar wollte sie, aber die nothwendige Folge vollzogener Mittheilung, das Haben (μέθεξις) sprach sie der Menschheit immer wieder ab, sowohl was die persona und natura als was die idiomata divina anlangt. s. o.

c. Schon gegen Ende sec. 17 stellt sich auch wirklich für Mittheilung der Prädikate göttlicher Majestät immer mehr eine Beschränkung ein. Schon im 17. Jahrhundert war der Antheil an den göttlichen Eigenschaften vom Gebrauch auf den Besitz reducirt; wie auch nicht alle metaphysischen göttlichen Eigenschaften unmittelbar auf die Menschheit übertragen sein sollten, sondern Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unendlichkeit sollten nur mediate ihr zukommen. Dieses wurde nun nach 1700 auch auf den Besitz ausgedehnt. Die Menschheit besitze nur mittelbar diese Eigenschaften, nemlich als Anrecht. Ja, was namentlich die Allgegenwart der Menschheit betrifft, so wurde sie theils auf das Gegenwärtigsein aller Dinge vor Christus (also auf Allwissenheit) reducirt, theils symbolisch genommen, theils Christo nur secundum personam oder actum personae non naturae (humanae) zugeschrieben, was die Reformirten auch sagen können. Noch andere beschränken die Mittheilung der göttlichen Idiome auf die bloße gemeinsame Thätigkeit (genus apotelesm.), sich mit dem wolfischen Satz deckend, daß Gottes Wesen actus purus, folglich der Antheil an Gottes Wesen nur Antheil am actus dei sein könne. Hierin verräth sich bereits das Antimystische, ja Deistische der Wolfschen Denkweise.

An die Lockerung des Bandes, wodurch die menschliche Natur mit der göttlichen verschlungen war, schloß eine zweite Stufe (um 1730) bereits eine Betonung und Stärkung der Selbständigkeit menschlicher Natur an. Dieses Interesse suchte seine Befriedigung a. einmal in Form vollständigerer Ausbildung der Idiomenlehre; so wenn besonders auf die Comm. ethischer Idiome Gewicht gelegt wurde, für welche die menschliche Empfänglichkeit evident ist und zwar nicht blos in Form des doni superadditi. Oder indem man auch den Logos durch die Menschheit innerlich bestimmt sein ließ und von einer permeatio naturarum mutua sprach. So Reusch. b. Aber da die aus Comm. idd. stammende göttliche Heiligkeit der Menschheit von ihrer eigenen, immanenten zu unterscheiden kaum möglich, ja durch das christliche Interesse geboten war, daß die Heiligkeit nicht blos als donum superadditum Jesu zukomme, sondern zu seinem

eigensten Wesen gehöre, so begann die Comm. idd. in die Lehre von der Unctio überzugehen, welche die Bedeutung hat, das eigne Wesen dieser Menschheit zur Vollendung zu bringen. Aber eine Comm. idd. neben der Unctio bekam eine äußerliche, und wenn nicht ganz überflüssige, doch precäre Stellung. c. Da nun ferner der Blick auf Acte der Menschheit, die Gott dem Logos für sich nicht zukommen können und doch ohne Persönlichkeit nicht denkbar sind, wie Gebete und Gehorsam sich richtete, so kam man dabei an, die Menschheit wieder persönlich zu denken, und nicht blos als Organ des Logos, aber auch nicht als persönlich durch die mitgetheilte persona des Logos, sondern in sich selbst, was auch immer allgemeiner zur Vollständigkeit und Wahrheit der Menschheit gerechnet wurde. An der göttlichen Seite und ihrer unirenden That war bis dahin nicht gerüttelt; daß der Logos persönlich in Christo sei, hatte man durch diese Stärkung der Menschheit bis zur Persönlichkeit nicht läugnen wollen. Aber jetzt stand man plötzlich in der andern Form des Nestorianismus (II, 17), bei der Doppelpersönlichkeit, und es kam darauf an, die Unerträglichkeit dieses Gedankens zu vermeiden, ohne doch die in sich so berechtigte Tendenz aufzugeben, die Menschheit Christi nicht länger zu verkürzen.

Das führte zur dritten Stufe. Die Menschheit schien in relativer Selbstständigkeit unbeschadet der Einheit der Person nur dadurch bewahrt werden zu können, daß von der göttlichen Seite ein Abzug gemacht wurde. Und das geschah nicht blos an ihr, sofern sie in Jesu ist, oder an ihrer Wirksamkeit in ihm, sondern auch an ihr, in sich selbst. Denn immer wieder zeigt es sich, daß die jedesmalige Christologie auf die Trinität zurückwirkt. So endete nun der Gegensatz gegen die kirchliche Christologie auch in Deutschland in der Bestreitung der Trinitätslehre, und der vorangeeilte Deismus war eingeholt.

Dritter Abschnitt.

Die Zerstörung der alten Form der Christologie durch die Philosophie der einseitigen Subjectivität. (1750 — 1800).

Einleitung.

Die ausserdeutsche philosophische Bewegung.

Wie die eigentliche Ursache des immer unaufhaltsamer einreißenden Verfalles der alten Christologie nach dem Obigen nicht in den drei kirchlichen Gegensätzen gegen sie, der calixtinischen Schule, dem Pietismus oder dem Herrnhutianismus ligt, sondern in ihrer inneren gebrechlichen Beschaffenheit, so kann auch diese Ursache nicht in der Philosophie gesucht werden. Diese hat nur noch ihren allerdings entscheidenden Beitrag gegeben, um den Keim der Zerstörung in ihr selbst zur vollen Entfaltung zu bringen.

Ist schon die Aufdeckung des Scheinbesitzes ein Verdienst, das nicht gering angeschlagen sein will, so kommt noch dazu, daß die Philosophie allein im Stande war, gewisse Vorfragen zu erledigen und gewisse Voraussetzungen festzustellen, ohne die eine befriedigende Christologie nicht möglich ist.

Alle dogmatischen Verirrungen innerhalb der Kirche sind nur unüberwundene Reste von Irrthümern von der ausserchristlichen Welt her; namentlich alle christologischen und anthropologischen Häresen sind nur gröbere oder feinere Formen von Irrthümern über das Verhältniß zwischen Gott und der Welt überhaupt, Reste des Pantheismus oder Deismus.

Das Verhältniß zwischen Natur und Gnade, zwischen erster

und zweiter Schöpfung ist ein so inniges, daß jeder Irrthum in Betreff der Natur auch für die Erkenntniß des Christenthums selbst folgenschwer und die richtige Erkenntniß des Wesens der erstern für die glückliche Gestaltung des christlichen Dogma unerläßlich ist. Haben wir längst gesehen, wie die Kirche nicht fortschreiten konnte ohne eine tüchtigere Erforschung des Wesens der menschlichen, bisher so ganz zurückgestellten Natur, so ist damit auch erkannt, daß die Theologie nun zunächst von den Fortschritten der Philosophie abhängig wurde.

Die herrschende Philosophie vor der Reformation war die aristotelische gewesen. Trotz des schroffen Gegensatzes, in den Luther zu ihr getreten war, war aus Mangel an einer befriedigenden Philosophie noch sec. 16 immer mehr zu ihr zurückgekehrt, und unser 17tes Jahrhundert ist von ihr nicht minder beherrscht, als die katholische Theologie. Daß sie beiden entgegengesetzten Systemen dienen konnte, davon ligt die Ursache in dem überwiegend formalen Charakter dessen, was von ihr entlehnt wurde, der sie aber vortrefflich dazu eignete, von anderswoher Gegebenes zu analysiren, zu ordnen und dem angegriffenen Dogma lange Zeit immer neue Auswege logischer Denkbarkeit zu weisen. Dieses Gegebene selbst galt als zum voraus feststehend, sei es durch die Kirche und Tradition, sei es durch die heil. Schrift, und zwar nicht minder die abstruseren scholastischen Distinctionen, als die Grundlehren des Heils. Wie ganz anders stand die Sache in der Zeit der Reformation! Damals öffnete der religiöse Geist sich die Bahn, das zunächst blos Ueberlieferte und auf äußerer Autorität Ruhende nach seiner innern, sich auf sich selbst stützenden Macht und Wahrheit zu erkennen, mit einem blos Objectiven sich nicht begnügend, fessellos und frei, das blos Aeußerliche zu seinem geistigen Eigenthum, zu seiner innersten Wahrheit und Gewißheit zu machen. Durch nichts als durch die innere Macht der Wahrheit wollte der reformatorische Geist sich binden lassen, und deßhalb hatte er vom System des Katholicismus sich abgekehrt. Aber dieser Geist verpuppte sich im 17ten Jahrhundert, verbarg sich in einer Gestalt, welche immer mehr die Gesichtszüge der verlassenen römisch-katholischen Kirche

annahm und auf principiell gleichen Boden mit ihr zurücktretend nichts Höheres zu kennen schien, als eine Rivalkirche derselben zu sein. Das zeigt sich am signifikantesten in der Rückbildung der Lehre vom rechtfertigenden Glauben und von Christi Person in den principiell katholischen Typus. Nicht blos wurde die ethisch-religiöse Seite des Glaubens, wornach er fiducia und certitudo salutis ist, wieder unvermerkt in ein intellectualistisches „gutes Werk“ verwandelt, in eine Zustimmung des Denkens zu den Begriffen der Orthodoxie und in eine Unterwerfung des Willens unter das Gesetz des kirchlichen Dogma, das die Auslegung der heil. Schrift beherrschte, sondern auch der reformatorische Lebenspunkt, die Heilsgewißheit des Gerechtfertigten, die neue Persönlichkeit, in der durch Vermählung des Göttlichen und Menschlichen im Glauben der allgenugsame Anfangspunkt der Vollendung gesetzt ist, wurde wieder verstümmelt und begraben, ja unter evangelischem Namen in's Katholische zurückgebildet. Denn was ist eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die statt der Anfang und Princip zur Vollendung zu sein, vielmehr zum Ziel gemacht wird, zu einer Continuität des neuen Lebens aber den Uebergang nicht bildet, Anderes, als die Herstellung des gläubigen Menschen zum donum superadditum der römischen Kirche, das nie zum Wesen des Menschen werden kann und soll und wogegen Luther so eifrig geredet hatte, wohl fühlend, daß hier die äußerste Spitze seines Gegensatzes gegen Rom wurzle? [1]) Ganz dasselbe hat sich aber auch in der Christologie vollzogen, wo das, was Resultat der Comm. idd. sein sollte, am adäquatesten wieder als eine Art von donum superadditum für die Menschheit Christi zu bezeichnen ist. Zu schweigen von den doketischen und katholisirenden Resten selbst in der Christologie der F. C. Denn wenn Jesus nicht soll zur Erfüllung des göttlichen Willens verbunden gewesen sein (was doch überall sehr wohl mit der Freiheit der Liebe besteht), was ist das Anderes als eine Läugnung der wahren Menschheit Christi? Und wenn darauf, daß Jesus das Gesetz zu erfüllen

---

[1]) Vgl. noch Luther in s. Comm. z. Genesis, Walch I, S. 301. §. 77.

nicht schuldig war, es aber dennoch erfüllend durch sein Werk in Thun und Leiden ein für uns verwendbares Verdienst erwarb, Christi stellvertretende Genugthuung begründet werden will, was anderes ist dieses, als Stützung der Lehre von der Heilserwerbung in oberster Spitze auf den römischen Irrthum der opera supererogatoria, ihrer Verdienstlichkeit und Vertauschbarkeit?

Wo aber so die Lehre vom objektiven und vom subjektiven Heil auf die Spitze des donum superadditum gestellt war, da war die Natur und die übernatürliche Gnade noch als sich gegenseitig fremd und sich ausschließend vorgestellt, da war eine Wissenschaft aus Einem Guß eine Unmöglichkeit. Für die Christologie zeigt sich darin nur der alte Schaden, dessen Folgen wir seit dem Chalced. so oft bemerkten, der eine wahre Lehre vom Gottmenschen unmöglich machte, wornach das Göttliche und Menschliche sich wesentlich als ausschließende Größen zu einander verhalten, und nie zu einer wirklichen Lebenseinheit sich durchdringen. Zwar Luthers Capacitas humanae naturae für die göttliche war noch aufbewahrt, aber nicht blos nicht ausgebildet, sondern zur Empfänglichkeit für die göttlichen Idiome als dona superaddita verkümmert, ja bald beschränkt und zurückgenommen. Wie viel weniger waren Luthers Ahnungen über eine „neue“ und höhere Auffassung der Menschheit und das Reden von ihr „in neuen Zungen in Erfüllung gegangen!“

Die ganze Geschichte der Christologie ist Zeuge dafür, wenn jener Begriff vom Göttlichen und Menschlichen als von zwei sich absolut entgegengesetzten Substanzen, welcher in dem chalced. Dogma von den zwei Naturen nach seinem geschichtlichen Sinn sich seine kirchliche Sanction schuf, wahr ist, so bleibt nichts übrig, als irgend eine Form des Ebjonitismus oder Doketismus, in höherer Stufe des Nestorianismus oder Monophysitismus. Darum mußte der Begriff des Göttlichen und Menschlichen in Untersuchung genommen und umgebildet werden, bevor eine reinere Christologie an die Reihe kommen konnte.

Zu dieser Untersuchung und zu Hervorbildung einer neuen christlichen Philosophie trug aber die Kirche der Reformation

auch den Trieb in sich, der durch alle die parasitischen Bildungen in ihr, die einer frühern Stufe angehörten, nicht aufzuzehren war. Blickten auch die lutherischen Theologen nur zu häufig verlangend nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurück: die Rückkehr in die Knechtschaft war doch unmöglich, theils durch das Verdienst der reformirten Schwesterkirche, die den Gegensatz zur römischen Kirche nach einer Seite strenger aufrecht erhielt, und dazu diente, das Gewissen des Protestantismus wach zu erhalten und ihm den Verkauf seiner Erstgeburt unmöglich zu machen, theils um der reichen evangelischen gesunden Kräfte willen, die der Ausbreitung des alten Sauerteigs sich widersetzten, und an der reinen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, also wenigstens an dem Princip für eine neue Theologie und Christologie festhielten. Gerade die mit der Reformation zuerst großartig aufgetretene Richtung auf die Anthropologie und die Persönlichkeit, besonders das persönliche Wissen vom Heil führte in ihrem Verlaufe auch das Streben nach einer tiefern Erkenntniß des Wesens menschlicher Natur mit sich. Der Gang der neueren, d. h. protestantischen Philosophie, bezeichnet Schritt für Schritt die Stufen des zu sich selbst kommenden Selbstbewußtseins; und selbst die momentane Losreißung des Menschlichen vom Göttlichen (auch in Christus), das Stehenbleiben bei dem erstern allein, mußte am Ende nur dazu dienen, mit dem abstracten Begriffe vom Göttlichen auch den abstracten Begriff vom Menschlichen zu überwinden, ihre wesentliche Verbindung und Einheit zu erkennen und so eine wahre Christologie durch Aufhebung jener trennenden Scheidewand zweier im Innersten oder wesentlich sich entgegengesetzten Naturen vorzubereiten.

Es ist nicht zu läugnen, daß die neuere, vom subjectiven Princip getragene Zeit in der Hervorkehrung des Menschlichen an der Person Christi auf ausschweifende Abwege gerieth, und es ist nicht schwer, sie deßhalb zu tadeln. Aber soll dieser Tadel so unbedingt und allgemein sein, so sollte man nicht vergessen, daß das nur die Vergeltung und natürliche Reaction gegen die entgegengesetzte auch verwerfliche Einseitigkeit in Hervorkehrung des Göttlichen war, vor welcher das Menschliche nie zu seinem Rechte

kam. Der in der Reformation genommene Aufschwung war nicht im Stande gewesen, sich auf seiner Höhe zu erhalten: aber nicht zu lange sollte das protestantische Mittelalter dauern, wo sich das Dogma in starres Eisen und Panzer kleidete: das Princip der Freiheit war in religiöser Form zu tief in's Innerste der evangelischen Christenheit eingesenkt, als daß es nicht auch von dem festen Punkte des Heilsbewußtseins aus zur Revision und Regenerirung der im 16ten Jahrhundert nur erbschaftsweise herübergenommenen Dogmen hätte schreiten und versuchen sollen, diese Lehren in vollen inneren Zusammenhang und Einklang mit dem Princip der Reformation zu setzen. Das Werk der Reformation freilich hat darin seine Einzigkeit und Größe, daß in ihr die negative und positive Arbeit simultan, ja in innigster Durchdringung vorwärts schritt, während jetzt die Geschichte in zwei Acte zerfällt, deren erster überwiegend negativer Art ist. Aber doch hoben sich, wie wir sehen werden, auch in der Zeit dieses ersten Actes neue Keime still und in steigender Macht empor.

Den Gang nun der Philosophie von Stufe zu Stufe zu verfolgen gehört nicht hieher, sondern nur die Betrachtung des Einflusses jeder Stufe auf die Christologie.

Den Reigen eröffnet Holland, also das reformirte Gebiet, innerhalb dessen des Cartes, Spinoza, Bayle nicht blos Schutz, sondern auch Freunde fanden. Auch hier zeigt die reformirte Confession einen rascheren Verlauf: denn die lutherische verschloß sich noch lange den Einflüssen dieser Denker, während besonders der Erstere längst eine Macht in der reformirten Kirche war. Es ist von dem Einfluß der cartesianischen Philosophie auf die Christologie des Näheren bereits oben die Rede gewesen. Hier werde nur noch beigefügt, daß ihr Dualismus der ausgedehnten und der denkenden Substanz durchaus antichristologisch und dem Nestorianismus günstig, ja eine Befestigung in der Denkweise war, welche den Unterschied der zwei Naturen bis zur innern Unvereinbarkeit spannt [2]). Hierin ist des Cartes

---

[2]) Gegen diese Differenz verschwinden die Einheitspunkte mit luthe-

guter Katholik geblieben. Ferner aber ist ihm Gott nur das unendliche Seyn, der Mensch nur das endliche. Gott ist von ihm noch nicht als Geist, am wenigsten als ethisches Wesen gedacht, wenn er ihm auch ethische Prädikate beilegt. Ebenso wenig hat er einen Begriff von menschlich-ethischer Entwicklung, wie seine Lehre von fertigen angebornen Ideen zeigt. Zwar in seinem berühmten Satze cogito ergo sum, in seiner Forderung des allgemeinen Zweifels an äußerer empirischer Autorität, der erst in der Selbstgewißheit des denkenden Geistes enden soll, ist ein protestantisches Element unverkennbar enthalten. Aber wie weit steht er hinter dem reformatorischen zurück! Denn einmal ist ihm der Geist, welcher die Selbstgewißheit hat, nicht der selbstbewußte ethischreligiöse, sondern nur der denkende Geist, der abgesehen von allem Inhalt Selbstgewißheit haben soll. Sodann aber ist er darin noch ganz empirisch, daß er unbesehens und ohne Prüfung aus dem Denken ein denkendes Ich macht, und daß ihm dieses Ich eigentlich das Allerrealste und Urgewisse, weil dasjenige ist, worauf sich ihm auch die Gottesgewißheit erbaut. So ist aber alles Wissen auf das Subjective gestellt; statt daß die Gottesidee als die alles Andre tragende Basis erkannt sein will. Hierin ist also schon eine Verabsolutirung der Subjectivität keimweise enthalten, welche später zu folgerichtiger Ausbildung gediehen die Inconsequenzen des des Cartes ausstieß, der doch wieder für die Idee Gottes, die das denkende Subjekt hat, auf Gott, als deren schöpferische und durch seine Wahrhaftigkeit sie beglaubigende Ursache zurückführt.

Wenn Cartesius das Denken und die Ausdehnung nicht blos dualistisch gegen einander stellte, sondern auch zu Gott in ein nur zufälliges äußerliches Verhältniß brachte, wie er denn überhaupt über Gott selbst (die Substantia) nur wenig philosophirte und bei dem Allgemeinsten stehen blieb, so hat dagegen Spinoza wenigstens die letztere Scheidung zu überwinden, Denken und Ausdehnung mit der Substantia als deren Attribute,

---

rischer Christologie wieder, von denen oben (Abschnitt I. Kapitel 3) die Rede war.

unter denen wir sie denken müssen, in Eins zu setzen gesucht, jedoch ohne die Zweiheit dieser Attribute zu begründen oder innerlich zu einigen. (Eth. I, Prop. 2. 3. 6.)

Die Substanz ist Spinoza's Hauptbegriff, sie ist die Idee, die nur gedacht zu werden braucht um als seiend gedacht zu sein; ihr Begriff gestattet, ja fordert, bei ihr als dem Letzten und Obersten stehen zu bleiben [3]). Sie ist unendlich, ohne Grenze, ja ohne Bestimmtheit und Unterschied in sich, denn omnis determinatio est negatio, wie auch durch ihre absolute Einfachheit alle realen Unterschiede in ihr ausgeschlossen sind.

Eben daher ist auch für kein Werden und keine Veränderung Raum in Gott, weder so, daß Gott sich transformirte in ein anderes Wesen, also die Identität des Subjectes verschwände, noch auch nur so, daß dasselbe Subject Aenderungen erführe von aussen oder innen. Denn auch die letztern hätten nur eine Stelle, wenn Gott nicht vollkommen wäre, vielmehr noch einen Mangel zu überwinden, ein Gut zu erreichen hätte. Beides wäre Gottes unwürdig; daher auch für causae finales keine Stelle bleibt. Alles ist gut, so wie es ist; es kommt nur darauf an, es richtig zu erkennen. Die Welt ist nicht Substanz, nicht ein Begriff, in welchem die Existenz mit dem Sein verbunden gedacht werden muß sondern sie ist nur als Attribut oder Modus Gottes zu denken, sie ist nur in Gott oder der Substanz, neben welcher es keine andere gibt (Eth. I, Prop. 14. 15). Die Substantia ist allein das wahre Sein. Die res cogitans und res extensa ist keine Substanz für sich, ausserhalb deren Gott wäre, sondern nur Attribut Gottes, der allein ihre Substanz

---

[3]) Sie ist das quod per se concipitur, aber so, daß ejus essentia involvit existentiam; sie ist causa sui (Def. 1). Er schreibt ihr vita zu, i. e. vim, per quam res in suo esse perseverant; auch hat ihm Gott ideam sui ipsius, das sei seine Allwissenheit. Opp. ed. Gfrörer S. 67. 69. Cogit. metaphys. c. 6. 7. Dagegen die substantia creata (natura naturata), wenn sie gleich auch per se concipitur, so daß wir von ihr einen klaren Begriff haben, ist dasjenige, dessen conceptus sich gleich bleibt, ob es ist oder nicht, also cujus essentia non involvit existentiam. Cogit. Met. c. 8. Eth. I. Prop. 24.

ist [4]). Wenn daher Cartesius mehr zum Deismus, zu einer falschen Selbstständigkeit der von Gott getrennten Welt sich neigt, so neigt sich Spinoza zur acosmistischen Form des Pantheismus. Der erstere ist versucherisch für das reformirte System nach seiner einen Seite, übertreibt die Richtung auf strenge Unterscheidung bis zu deistischem Stehen der Welt außer Gott in falscher Selbstständigkeit, während Spinoza versucherisch ist für die Seite des reformirten Systems, wornach es in absolutem Prädestinatianismus der Welt, speciell dem Menschen, keine Selbstständigkeit neben oder in Gott läßt [5]).

Durch Cartesius und Spinoza tritt also wie in einem Spiegelbild dem reformirten System die Nothwendigkeit vor Augen, entweder zu der falschen deistischen Selbstständigkeit der Welt fortzugehen, (wenn die Unterscheidung zwischen Gott und Welt als trennende und nicht auch als einigende zu denken fortgefahren wird), oder aber zur pantheistischen, ja acosmistischen Unselbstständigkeit, wenn bei dem absoluten Determinismus beharrt wird. Zum letzteren hatte Zwingli's System, von Picus v. Mirandula influenzirt, eine Tendenz gezeigt [6]), die aber durch Calvins strenger ethischen Determinismus zurückgedrängt war. Das calvinistische System bewahrt sich vor dem Pantheismus dadurch, daß es Gott zwar als das absolut determinirende Princip der Welt, aber nicht, wie Spinoza, als das nach seiner Natur nothwendig, so wie es thut, determinirende, nicht als das in seinem Wirken durch seine Natur determinirte Princip, sondern als liberum arbitrium denkt. Dadurch hält sich Calvin fern vom Pantheismus. Aber es bleibt ihm auch Gott schlechthin trans-

---

4) Ep. 21. Deum enim rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo. Eth. I, Prop. 18.

5) Dem Spinoza ist der Begriff des Nothwendigen, der absolute Determinismus, die Vermittlung zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Vgl. Baur, Trin. III, S. 529. Aehnlich, ja noch mehr, findet dieses im reformirten System statt. Der Werth des Endlichen wird in seiner Nothwendigkeit gesehen, nicht in seiner Freiheit.

6) Wie Sigwart in s. Schrift über Zwingli näher gezeigt hat.

cendent, absolut supernatural; dadurch ist ihm auch Gott innerlich in seinem Wesen von der Welt geschieden, und die Einheit beider besteht nur in der Determination der Welt durch Gott. Allein diese Unterscheidung Gottes und der Welt war zu theuer erkauft. Spinoza hält der Ansicht, die Gott in letzter Beziehung nur als liberum arbitrium zu denken weiß und dieses als oberstes Princip faßt, mit Recht entgegen, ob es auch in Gottes Willkür stehe, denkend zu sein oder nicht? [7]) Denn das liberum arbitrium so obenan gestellt, müßte auch das Wesen Gottes von sich abhängig setzen; wozu wir fügen können, daß gerade, wenn Gott nur Willkür wäre, er zur unethischen Natur würde. Nimmt man ferner einmal den Begriff von Gott als dem absoluten liberum arbitrium an, so könnte eben so gut eine pelagianisirende Denkweise — wie nach D. Scotus der Arminianismus beweist — in solchem liberum arbitrium divinum ihre Stütze finden (zumal wenn an der Gottebenbildlichkeit des Menschen festgehalten wird), als eine deterministische nach Art Calvins. Nach dieser Seite langt das calvinische System in oberster Spitze bei absoluter Zufälligkeit an; denn es ist in letzter Beziehung zufällig, ob Gott eine solche Welt schuf, wie der Determinismus, oder eine solche, wie der Pelagianismus sie vorstellt. Da schon in Holland durch den Arminianismus und die coccejanische Schule der absolute Prädestinatianismus Calvins gebrochen war, so war der spinozistische Determinismus um so weniger von Einfluß, vielmehr wandte sich in den reformirten Kirchen der Geist überwiegend der andern Seite zu, der deistischen Selbstständigkeit der Welt, vornemlich in England, an welches jetzt die Führerschaft in der Philosophie auf eine Zeit lang übergieng, während Spinoza mehr Anklang in der lutherischen Kirche finden sollte, und, wo man von der creatürlichen Freiheit abließ, finden mußte. Sofern dem Spinoza die Attribute in ihrer Unterschiedlichkeit wie die Modi etwas nicht blos Subjectives, sondern die Erkenntniß Bereicherndes sind, muß doch auch er in die Substanz Unterschiede und Bestimmtheiten aufnehmen; sofern sie aber nur subjectiv

---

[7]) Z. B. Ethica I. Prop. 32. Definitio VII.

wären, so gäbe es gar kein Erkennen von Gott, die Substanz wäre ein leeres, der Gottesbegriff ein transcendenter, etwa wie bei den Neuplatonikern. Daß er das Letztere nicht will, ist klar (vgl. namentlich den Tract. de Intell. Emendat.), folglich ist seine Gotteslehre noch mit Widersprüchen behaftet, seinen eigenen Anforderungen nicht genügend. Es käme darauf an, die Dinge nicht blos sub specie aeternitatis zu denken, sondern auch die bleibenden, ewigen Dinge in Gott nach ihrem innern Zusammenhang unter sich und mit der Substanz zu betrachten. Statt dessen trägt er die res aeternas atque fixas nur aus der Empirie hinein in die ewige Substanz, gleichsam zur Füllung ihrer unendlichen Leere. Diese ewigen Dinge, die an die platonische und philonische Idealwelt erinnern, sollen alle ewig simultan sein und das wahrhaft Reale bilden, wodurch die Brücke zu der wirklichen Welt zum voraus abgebrochen ist, denn für diese kann da nur übrig bleiben, ein subjectiver Schein oder aber eine müßige Wiederholung des schon ewig in Gott Wirklichen zu sein. Er spricht wohl das Bedürfniß aus, diese Idealwelt in ihrer innern Ordnung zu erkennen. Aber er verwendet seine Kraft vornemlich nur darauf, die Vielheit in die Einheit der Substanz zu versenken. Hätte er dagegen auch das absolute Princip der Ordnung gesucht, so hätte ihn dieses auf die absolute Teleologie führen müssen, also auf einen Begriff Gottes, wornach er aus seiner Vollkommenheit (amor) heraus eine geschichtlich werdende Welt will, eine ethisch geordnete Succession wachsender Realität oder Verwirklichung dessen, was in Gott nur ewiger Rathschluß und Weltgedanke, nicht aber schon wirkliche und simultane Realität ist. Spinoza ist hieran gehindert durch eine falsche Vorstellung von Gottes Erhabenheit, in welcher das Physische oder die Macht die Hauptsache ist. Er meint, dieser zieme es, daß, was sie will, auch unmittelbar sei, weil sonst Gott eine Zeit lang etwas Gutes fehlen würde, was er will. Allein die bloße Macht bringt es auch nicht einmal zu einem Reich der Macht, die Kategorie der Causalität sinkt, wenn dem Gewirkten nicht eine relative Selbstständigkeit gegönnt wird, zur Kategorie der Identität zurück: natura naturata ist so wieder identisch mit der

n. naturans. Nur die der Macht sich einverleibende Liebe kann Princip einer relativ selbstständigen, weil die Welt sich zum Zwecke setzenden Welt sein. Allerdings redet Spinoza sehr viel von der Liebe Gottes. Aber sie ist ihm nur Selbstmittheilung an ein Anderes, das wieder er selbst ist: es fehlt ihr die unerläßliche Voraussetzung aller ethischen Liebe, nemlich die selbstbewußte Reflexion in sich, das Sich als Liebe Wollen und Behaupten auch in der Mittheilung.

Geschichtslos, ja geschichtsfeindlich wie dieses System ist, kann es keinen Unterschied zwischen Natur und Offenbarung zulassen, und namentlich auch für die christliche Grundidee, die Incarnation keine Stelle haben. Alles ist ihm göttlich, sofern es ist; der Acosmismus des Systems läßt nur Doketismus übrig. Da jedoch Spinoza andrerseits von der Empirie ausgeht und immer wieder unwillkürlich die Welt von Gott unterscheidet, so führt ihn das Bemühen, die Welt in Einheit mit Gott zu schauen, doch nothwendig auf solche Sätze über die Welt, besonders den menschlichen Geist, die einer Christologie günstig sind, indem sie die innere Empfänglichkeit, besonders der menschlichen Natur für die Mittheilung des göttlichen Wesens an sie ins Licht zu stellen suchen. Es kommt hier das starke mystische Element bei Spinoza in Betracht. Die Seele findet ihre Ruhe (acquiescentia) nur in Gott, in der Liebe zu Gott, die aus der wahren Gotteserkenntniß stammt. Das gewöhnliche Denken (opinio vulgi) versirt nur in Imagination, in einer Welt von Bildern und Symbolen; aber damit ist Verworrenheit, Unklarheit, Sünde und Unseligkeit gegeben; denn das Wesen unseres Geistes bedarf die wahre, adäquate Gotteserkenntniß, und kann ohne sie nicht Ruhe noch Freude finden. Diese wahre Gotteserkenntniß, für die wir bestimmt sind, kommt nur zu Stande dadurch, daß Gott sein Wesen, seine Wahrheit dem Geiste mittheilt: und wer durch solche Selbstmittheilung Gottes die wahre Erkenntniß hat, der kann Andern den Weg dazu zeigen. Für diese wahre Gotteserkenntniß hört die bloße Positivität und äußere Autorität, das blos Statutarische des gesetzlichen Standpunktes auf: der Geist erkennt die Dinge vielmehr innerlich nach ihrem

Wesen oder ihrer innern Wahrheit und ist darin mit Gott geeinigt frei und selig [8]). Christus ist der Einzige unter allen Menschen, dem dieses adäquate Wissen von Gott durch die Mittheilung des göttlichen Wesens an seine Seele zu Theil geworden ist, er ist die Stimme, ja der Mund Gottes, eine persönliche Offenbarung Gottes an die Menschheit [9]).

---

[8]) De Intellectus Emendatione S. 500. 517. Tract. Theol. Polit. c. 2. S. 99. c. 3. S. 111. c. 4. S. 119.

[9]) Spinoza spricht sich Epp. 21. 23. 25 über Christus folgendermaßen aus: Christi Leiden, Tod, Begräbniß sei historisch, die Auferstehung allegorisch zu nehmen. Das Factum der letztern reducirt sich ihm auf die Auferstehung des Bildes Christi im Geiste der Jünger, d. h. auf die Erkenntniß seiner Heiligkeit (νεκροὶ Sünder). Die Jünger haben in Selbsttäuschung für eine Wahrheit in der materiellen Welt genommen, was nur ein geistiger Vorgang war; Aehnliches sei auch den Profeten bei ihren Visionen von einer Herabkunft Gottes u. dergl. begegnet. (Epist. 23. 25. Tract. theol. polit. c. 1. 2.). Dafür sprechen die Erscheinungen Christi bei Paulus, der auch bekenne, Christum nicht mehr nach dem Fleisch zu kennen; nicht minder, daß Christus nicht dem Volk oder jüdischen Senat, sondern nur den Gläubigen erschienen sei. Es sei überhaupt nicht nothwendig zum Heil, Christum nach dem Fleisch zu kennen. Dafür spreche, sagt er Tract. Theol. Polit. c. 4 S. 123, auch Paulus Röm. 1, 20. Sed de aeterno illo filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. — Et quia haec sapientia per Jesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius disciplui eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt. Ceterum quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire: imo ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit. Ep. 21. Jedoch ist zu dieser schroffen Stelle noch der Tract. Theol. Polit. c. 1. S. 94 und c. 4. S. 122 f. zu nehmen. Da sagt er, Gott könne sich wohl auch unmittelbar, wie mittelbar durch statutarische Gesetze, die Weltordnung u. dgl. mittheilen. Ohne körperliche Medien theile er unserem Geiste (menti) unmittelbar sein Wesen mit, aber damit ein Mensch etwas, was nicht schon in den Elementen unserer Erkenntniß ligt und daraus ableitbar ist, erkenne, dazu wäre er-

Von dem Naturalismus ist Spinoza weit entfernt (Ep. 21); sein Fehler ligt auf der entgegengesetzten Seite oder darin,

---

forderlich, daß sein Geist weit vortrefflicher wäre als ein menschlicher. Quare non credo, ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt, adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aëreâ. Et ideo vox Christi, sicut illa, quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest. (Logos?). Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei h. e. Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse et Christum viam salutis fuisse. Nie sage die heilige Schrift: Gott sei Christo erschienen, wie das bei den Profeten geschehen sei, und auch bei Mose, dem nur durch Vermittlung von Engeln oder leiblichen Wesen das Gesetz ward: Sondern si Moses cum Deo de facie ad faciem loquebatur, ut vir cum socio solet (h. e. mediantibus duobus corporibus), Christus de mente ad mentem cum Deo communicavit. Ausser Christus habe Niemand Offenbarungen empfangen, ausser imaginationis ope, videlicet ope verborum aut imaginum. Diese unmittelbare Communicatio cum Deo, die Jesus allein hatte, ist anders angesehen eine Offenbarung Gottes in Form einer menschlichen Seele, deren Vortrefflichkeit so einzig war, daß sie die adäquate Gotteserkenntniß hatte, ja daß sie selbst das Wort Gottes (Vox dei) an die Welt war, das zum Leben führt. Selbst die Apostel hatten diese Erkenntniß nicht, wie er, sondern sie schauten an ihm wiederum, den Profeten ähnlich, das Innere zum Theil nur in bildlicher Form, oder so, daß es sich ihnen in einen äußeren Vorgang umsetzte; so bei der Taufe Christi, bei der Auferstehung und Himmelfahrt. (S. 99.) Daß die Profeten und auch Moses nur eine sinnbildliche, mittelbare, Gotteserkenntniß hatten, hänge zusammen mit dem gesetzlichen Standpunkt. Was sie geben, das geben sie als Gottes Offenbarung und Gesetz, aber ohne die Erkenntniß der innern Güte und Wahrheit dessen was sie sagen. Nur Christus — wenn er gleich der Schwäche der Menschen wegen auch Gesetze gab, hat die Dinge wahrhaft und adäquat erkannt, nam Christus non tam Propheta, quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi, sicuti ante per angelos nempe per vocem creatam, visiones &c. quaedam humano generi revelavit. Bei Jesu habe keine Accommodation der Offenbarung an seinen Sinn und Geist wie bei den Profeten statt gefunden, sondern weil Jesus nicht blos für die Juden, sondern für alle Völker bestimmt

daß er die Natur und Welt nicht zu einem von Gott real unterschiedenen Sein kommen läßt. Da aber dem ethischen Charakter der reformirten Kirche, ihrer tiefen, sogar gesetzlichen Ehrfurcht vor Gott diese Versenkung der Welt in Gott, selbst wo sie mystische Form annimmt, fremd ist, so hat Spinoza im Ganzen wenig Anklang bei den Reformirten gefunden [10]), so viel Mühe er sich auch sichtlich gibt, an den reformirten Prädestinatianismus seine Lehre anzuhängen, und jenen als die zugleich wahrhaft philosophische Denkweise darzulegen. Weit größer dürfte im Gegentheil seine Wirkung nach der Seite hin gewesen sein, an jenem absoluten Prädestinatianismus, der mit solchen spinozistischen Consequenzen drohe, irre zu machen.

Um so erklärlicher wird es, daß sich, nachdem in Bayle eine dem Occam ähnliche Erscheinung aufgetreten war, welche den Dogmatismus des Spinoza und Cartesius in Skepsis umsetzte, der Geist auf die entgegengesetzte Seite wandte, zum Deismus, der als das feste Fundament die Empirie und die menschliche Subjectivität behandelte. Die negative Seite dieser Richtung, worin sie auch mit Spinoza [11]) und seinen Schülern eins war, ist die Unabhängigkeit des Denkens vom Dogma der Kirche, oder das Freidenken, das zuerst in Holland, bald noch allgemeiner in England zum Losungsworte ward. Die positive ist die

---

war, so habe Jesus auch einen Geist haben müssen, der nicht etwa nur zu jüdischen Meinungen paßte, sondern zu den universalen d. h. wahren Begriffen. Weil Gott sich Christo oder seinem Geiste unmittelbar offenbarte, so hat er das Offenbarte vere et adaequate percipirt; eben damit aber ist er über das Gesetz hinaus gewesen und hat in der göttlichen Freiheit gestanden, wenn er gleich selbst wieder dem Volk um seiner Herzenshärtigkeit und Unwissenheit willen Gesetze gab. Man sieht hieraus, welch tiefen Eindruck selbst auf den Juden Spinoza Christi Erscheinung gemacht hat.

[10]) Dem Spinozismus geneigt ist Friedr. van Leenhoff: Der Himmel auf Erden. Amst. 1703. Wilh. Deurhoff u. A. Walch Rel.-Str. ausser d. ev. luth. K. 3ter Thl. S. 904 ff. 924 ff. V, 66 ff. Abrah. Joh. Cuffler 1684 u. A. In der lutherischen Kirche zeigen noch vor Lessing spinozistische Elemente Knutzen, Edelmann u. A.

[11]) Tract. Theol. polit. c. 20. S. 240 ff.

Betonung der Selbstständigkeit der Welt Gott gegenüber. P. Bayle treibt zu dieser durch die Betrachtung des Bösen. Mit diesem bestehe die Absolutheit der Providenz nicht. Die manichäische Denkweise sei nicht so verlassen von Gründen, als es scheine. Denn zwar a priori sei der Dualismus leicht zu überwinden; aber ein aprioriſches System könne noch nicht das wahre sein, wenn es nicht zur Erklärung der Erfahrungsthatsachen zureiche. Dazu aber reiche die Annahme Eines guten allmächtigen Princips und seiner Providenz nicht zu; denn es dürfte kein Böses dulden. So lasse sich Vieles dafür sagen, daß Gottes Allmacht durch ein entgegengesetztes böses Princip gehindert sei, denn sonst wäre nur Gutes [12]). Der Manichäismus sei daher nicht durch Vernunftgründe, sondern nur durch den Glauben zu überwinden. Die richtige Erkenntniß, daß Gottes ethisches Wesen eine Determination zum Bösen nicht gestatte, ist bei ihm doch noch mit der calvinischen Voraussetzung verbunden, daß die bloße Allmacht für sich das Gute bewirken könnte; und da nun die Welt des Bösen Wirklichkeit zeigt, so führt ihn dieses immer wieder zur Frage, ob nicht eine selbstständige, nicht von Gott geschaffene Causalität des Bösen, also eine Beschränkung der göttlichen Machtäußerung vielmehr durch eine böse, von Gott nicht abhängige, ja ihm entgegenstehende Urcausalität anzunehmen sei. Die Berufung auf die menschliche Willensfreiheit genügt ihm nicht, weil er in ihr nur das unglückliche Privilegium zu sündigen sieht, das in der Vollendung aufhöre [13]). Auch die kirchliche Lehre von Trinität und Person

---

[12]) Gott hatte nach der Lehre der Theologen zu wählen, läßt er den skeptischen Abbé in s. Dictionnaire Art. Pyrrhon sagen, zwischen dieser unserer und zwischen einer wohlgeordneten, tugendgeschmückten Welt und doch hat er diese vorgezogen, in der die Sünde herrschte, weil es seiner Ehre so besser zusagte. Aber Gott könne nicht das Nützliche dem Guten vorziehen; er habe also eine bessere Welt nicht wählen können, weil ein auch ihm unüberwindliches Hinderniß da war. Hier knüpfte King De origine mali und Leibnitz in s. Theodicee an. Vgl. auch d. Art. Manichéisme.

[13]) Vergl. Dictionnaire ed. Amstd. 1715. Art. Marcionites. Auch

Christi wird von Bayle's Skepsis getroffen. Die Basis aller unserer Syllogismen sei, daß Dinge, die von einem Dritten nicht unterschieden sind, auch von einander nicht verschieden seien. Die Offenbarung des Mysteriums der Trinität weise aber dieses Axiom als falsch auf u. s. w. Es gelte sonst als evident, daß die Einigung eines menschlichen Leibes mit einer vernünftigen Seele eine Person constituire, und daß das Eine untrennbar mit dem Andern verbunden sei. Aber das müsse doch unrichtig sein, denn sonst könnte Gott nie bewirken, daß sie keine Person bilden (was er doch nach der kirchlichen Lehre von der Unpersönlichkeit menschlicher Natur thue). Sonach sei zu sagen: die Persönlichkeit sei für die Einheit von Leib und Seele etwas rein Zufälliges und wir können mithin nicht wissen, ob wir selbst persönlich seien [14]).

In England wandte sich der Geist bald entschieden der Empirie zu. Locke ist bis auf diesen Tag am meisten der philosophische Repräsentant des englischen Geistes geblieben. Aber dieses System des idealen Charakters entbehrend, verhält sich zum Christenthum mehr nachsichtig als anerkennend, stellt es überwiegend unter den Gesichtspunkt eines bewährten Mittels für das Gemeinwohl, und das staatliche Gemeinwesen bildet den Mittelpunkt seines Interesses. Es cultivirt die Ausgestaltung der Freiheit in der endlichen, aber nicht in der absoluten Sphäre. Den Deisten vollends wird Gott zum Mittel für die Welt, und zwar nicht für eine würdige, sittliche Gestalt derselben, sondern für ihr Wohlsein. Das Recht frei zu denken (freethinking) war bald erstritten: aber als sie es hatten, wußten sie es weder methodisch noch ebendaher auch fruchtbar anzuwenden. Die Vernunft der Deisten, die von hohen Wahrheiten zu strotzen schien, so lange sie noch unter einigem Drucke war, erwies sich, als sie im Großen gesiegt hatten, als überaus arm, ja in sich zerfallen, und ihre Ohnmacht wurde durch die Kritik, die D. Hume über

---

T. III. die Schlußabhandlungen über Manichäismus und Pyrrhonismus.

14) Ib. T. III, 267a.

die Grundvoraussetzungen des Empirismus brachte, offenbar. Aber damit war auch in der Hauptsache in Großbritannien die philosophische Entwicklung zu Ende.

Auch von Frankreich ist nichts Besseres zu sagen: im Gegentheil da suchte sich der Naturalismus und Materialismus mit niedrigem Eudämonismus festzusetzen.

So endete ausserhalb Deutschlands die erste philosophische Bewegung entweder wie in Holland und England in Skepticismus, oder aber wie in Frankreich in Atheismus, ja Frivolität.

Erst in Deutschland sollte die Philosophie einen stetigen, Schritt für Schritt vorwärts gehenden Gang nehmen. Erst hier sollte auch die Form des überlieferten Dogmensystems nicht blos tumultuarisch von willkürlichen Einfällen der Subjectivität angefallen werden, um dann eine ebenso willkürliche Restauration zu erfahren, sondern hier hat eine ernste, zusammenhängende Arbeit der größesten Denker die alten Formen innerlich umzubilden, das Werk der philosophischen Reformation fortzuführen gesucht.

Hier begann die philosophische Bewegung, was schon ein gutes Zeichen war, mit Theosophie. Freilich vermochten die früher betrachteten Mystiker und Theosophen bei dem Singulären und Subjectiven ihres Standpunktes nicht, die Kirche vor dem Zurücksinken in neue Erstarrung zu bewahren, noch den dieser Erstarrung gegenüber relativ berechtigten Ausbruch einer einseitigen Subjectivität im Gange der ganzen Wissenschaft zurückzuhalten. Vielmehr, nachdem die deutsche Theosophie mit Böhm ihren Höhepunkt erreicht hatte, trat auch für sie, da sie sich zur Klarheit des Gedankens zu erheben suchte, eine Ebbe ein, in welcher sie immer unproductiver, immer entschiedener sich der einseitigen Subjectivität zuwendet, ja zuletzt in einen Naturalismus übergeht, dem das innere Geisteslicht der Mystiker sich in das natürliche Vernunftlicht umsetzt. Männer, wie Dippel, Adam Müller, Edelmann, Knutzen, gehören hieher, zum Theil dem Spinozismus huldigend.

Die Mystik mußte nothwendig in Philosophie übergehen. Die deutsche Theosophie ist der Ausgangspunkt der deutschen Philosophie,

gewissermaßen ihre Mutter: aber erst in der Tochter konnte sich die Mutter begreifen. Es sollte das natürliche Licht sich zuerst scheiden von dem christlichen, damit die Vermischung, die bei den Mystikern immer wiederkehrt, aufhörte, damit das Menschliche sich in seinem eigenen Wesen erkennen und erfassen möchte. Erst wenn dieses geschehen war, konnte eine höhere Einheit von Natur und Gnade, in welcher die Unterschiedenheit an ihr selbst auf die Zusammengehörigkeit beider hinwiese, erreicht werden.

Nachdem die denkende Subjectivität sich in der Leibnitz-Wolfschen Philosophie von der Theologie emancipirt hatte, schritt sie allerdings zunächst unablässig in der Destruction aller und jeder äußerer Voraussetzungen fort, weil die Unabhängigkeit von diesen die eine wesentliche Seite der Selbstständigkeit des Denkens ist. Die Theologie aber und besonders auch die Christologie folgte ihr in diesem destructiven Gange Schritt für Schritt; und so bietet sich uns in diesem Zeitraum der vorherrschenden Subjectivität gerade die umgekehrte Erscheinung gegen die Zeit bis zur Reformation dar. Während hier in aufsteigender Linie ein Glied um das andere an die Christologie angefügt worden war, weil immer das frühere weiter trieb: so wurde nun in Deutschland ein Glied um das andere gerade in der Reihenfolge, wie es vorher angesetzt war, wieder abgelöst, und zwar dieselbe Macht des vorausgesetzten Gegensatzes zwischen Göttlichem und Menschlichem vollzog diese Destruction, welche das Werk früher auferbaut hatte, nur daß jetzt das andere Glied des Gegensatzes sein ausschließendes Wesen geltend machte. Und auch darin ist in dieser jetzigen Richtung nur das Gegenbild zu jener ersten sichtbar, daß sie, sobald das Werk der Destruction vollendet ist und zum Theil schon vorher, nicht minder als die alte Zeit, nur von der entgegengesetzten menschlichen Seite her, die ein Glied um das andere ansetzende Construction der Person Christi begann. So groß die Gegensätze sind, durch welche die Geschichte dieses Dogma hindurchgeht, so stellt sich uns doch immer wieder, wenn wir diese Gegensätze im Großen überschauen, nichts als die Eine Macht der an sich einigen, aber sich zeitlich explicirenden Centralidee dar, welche in den Gegensätzen eines

ihrer Momente um das andere entfaltet, die Einseitigkeiten durch die hervorgerufenen entgegengesetzten bestraft und widerlegt, endlich aber auch nicht ruht, bis die Extreme als die verschiedenen Momente der Wahrheit zusammengefaßt und zur Durchdringung gebracht sind, damit immer mehr die Eine Wahrheit in ihrer ganzen Fülle und Glorie im Bewußtsein der Menschen aufgehe. Diese Betrachtung mag uns die gebührende historische Stimmung zu der nun beginnenden, ausserdem freilich sehr unerfreulichen Epoche mitbringen lassen.

Erstes Kapitel.

Von Leibnitz bis Kant.

Destruction der Christologie durch die nur negative Seite der Selbstbefreiung der Subjectivität.

Im direktesten Gegensatz gegen die absolute, alles zur Selbstlosigkeit herab drückende Substanz Spinoza's eröffnet der deutsche philosophische Geist seine Bahn. Denn wie Jacob Böhm jede einzelne Seele als eine Lebensgeburt aus Gott zu begreifen gesucht hatte, so geht die Philosophie von Leibnitz von der Individualität aus, die er als eigenthümlich bestimmte Monade oder Monadencomplex faßt, während ihm jede einzelne Monade ein Spiegelbild des Universums, ein Microcosmus ist, der das Ganze in eigenthümlicher Form darstellt. Intellectualistisch ist aber auch Leibnitzens System, die Willensseite kommt wenig in Betracht. Diese Monaden faßt er so selbstständig und spröde gegen jede Einwirkung von aussen, er besteht so sehr auf ihrer rein immanenten Entwicklung, daß man eine völlige Lostrennung derselben von Gott, ja ihr Zerfallen in einen allerdings belebteren Atomismus fürchten könnte. In der That ist auch seine Lehre von dem Bande, das die Monaden unter sich und mit Gott verknüpft, eine der schwächsten und dunkelsten Parteien seines Systems — sie steht mehr nur als ein Postulat da, als eine Forderung, die es an sich stellt, über sich hinauszugehen. Die Prädikate, die er sonst der Monade gibt, finden auf die Central-Monas keine Anwendung. Um daher nicht die Monaden absolut selbstständig zu denken, eben damit aber auch ihre Vielheit aus einander fallen zu lassen, läßt er deterministisch Beschaffenheit

und Bestimmtheit der Reihenfolge ihrer Entfaltung ihrem Wesen ursprünglich einverleibt sein, und zwar so, daß sie harmonisch mit den andern Monaden zusammenstimmen, namentlich was die Thätigkeit des Leibes und der Seele oder der sie constituirenden Monaden betrifft. Damit ist principiell schon für eine deistische Weltbetrachtung und zwar in deterministischer Form entschieden. Im Gegensatz gegen die Starrheit des Spinozismus kehrt Leibnitz zwar die Thätigkeit hervor, aber nicht die selbstbewußt freie Persönlichkeit; seine Individualität erreicht nicht einmal den Begriff der Subjectivität: denn die Menschen sind ihm nur Einheiten oder Sammlungen von Monaden, unter welchen eine die regierende ist [1]).

Christian Wolf hat die Monadenlehre zurückgestellt [2]), aber den Determinismus festgehalten, sowie an der „beßten Welt“ unter allen den möglichen, welche den Grundgedanken der Leibnitz'schen Theodicee bildet [3]). Vornemlich aber ist es der Satz der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und das Principium indiscernibilium, worauf Wolf nach Leibnitz seine Methode baut, die dogmatistisch in formaler Logik bei dem Beweis der Möglichkeit d. h. des Nichtwiderspruches stehen bleibt.

Das erste Auftreten der leibnitz-wolf'schen Philosophie war keineswegs ein feindseliges gegen die biblische oder auch nur gegen die kirchliche Christologie. Vielmehr gewährte der Morgen der freieren deutschen Philosophie der Theologie nur das erfreuliche Schauspiel, an der Philosophie eine freie Bundesgenossin gewonnen zu haben, welche dem christlichen Glauben noch eine weitere Stütze an der Vernunft durch Nachweisung ihrer völli-

[1]) Man sieht freilich nicht, wie Monaden, „die keine Fenster haben“, auf die von aussen keine Einwirkung möglich ist, sollen von einer andern regiert werden können. Auf Christologie angewandt müßte dieses System nestorianisch ausfallen. Leibnitz hat die orthodoxe Trinitätslehre und den Dyotheletismus gelegentlich vertheidigt.

[2]) Sein Begriff von Gott als höchstem Wesen, ens perfectissimum, und sein Beweis für die Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele erinnern noch daran.

[3]) Es ist darin ähnlich wie bei Bayle ein Dualismus versteckt; die Endlichkeit wird als Schranke Gottes gedacht.

gen Uebereinstimmung mit den christlichen Dogmen gab, eine Schutzwaffe, die bei dem Aufkommen des englischen Deismus und des französischen Unglaubens, welcher die Autorität seiner Vernunft der der Offenbarung entgegenstellte, nicht unwillkommen heißen konnte. Wolf, wie Leibnitz, verhielt sich positiv zur Offenbarung, und namentlich zur Christologie; die Philosophie wurde nur angewandt, um die Wahrheit der Offenbarung zu beweisen; und um so unverfänglicher mußte es der Theologie erscheinen, sie als befreundet anzuerkennen. Allein andererseits lagen doch auch schon in der Wolf'schen Philosophie genug Elemente, um einen andern Stand der Dinge herbeizuführen. Die mathematische Demonstrirmethode dieser Philosophie, auf die Christologie angewandt, fand zwar noch volle Einstimmung mit dem Dogma von Christus: Wolf selbst und besonders seine Schüler Carpov und Reusch zeigten die Nothwendigkeit der Menschwerdung ganz nach der Art des Anselmischen Cur deus homo? durch die Idee einer nothwendigen Genugthuung und Stellvertretung. Aber die herrschende Demonstrirmethode gab dem Geist eine sehr überwiegende intellektualistische Richtung. Die Lehre wurde als das Wesen des Christenthums behandelt, und darüber ließ man seinen Mittelpunkt, nach welchem es That, Leben, ewige Geschichte ist, ausser Acht. War dieser zurückgestellt, was nach dem Vorgang der sinkenden Orthodoxie die damalige Wissenschaft fast durchgängig that, so ruhte die Beweiskraft für die Offenbarung in Christus in Aeusserlichem — und die Philosophie, welche doch aus Principien des Geistes selbst redete, mußte überzeugender, gewichtiger werden, als die Autorität der Theologie. Gelang dann der Beweis der geoffenbarten Lehren durch die Vernunft vollständig, so hatte ja die Vernunft diese Wahrheiten frei aus sich producirt; und durch diß Gelingen war die Offenbarung von selbst als etwas Entbehrliches hingestellt, weil ja in der Vernunft schon die Kraft lag, ihre Lehren aus sich zu finden. Gelang aber die Demonstration der geoffenbarten oder kirchlichen Lehren nicht, so war, je mehr der Geist in seiner Selbstständigkeit erstarkte und je mehr er sich dessen bewußt wurde, wie viel mehr Sicherheit und Gewißheit in seinen nöthigenden

Beweisführungen, als in einer äussern Auktorität liege, desto mehr die natürliche Folge, daß er nicht mehr geduldig sich dieser äussern Auktorität und ihren Sprüchen als dem Ziele unterwarf, das seine Beweise zu erreichen haben, sondern daß er auch aus eigener Machtvollkommenheit zu entscheiden wagte, was wahr sei, was nicht. Daß die Sache diesen Gang nahm, dazu mußte schon das einfache logische Gesetz des Widerspruchs, welches Anfangs allein Einlaß in die Theologie verlangte, bald führen. Die kirchliche Lehre von der Person Christi, namentlich der communic. idd., war keineswegs über die Angriffe auch nur von Seiten dieses Gesetzes erhaben. Und wirklich war um die Mitte des vorigen Jahrhunderts diese Lehre schon fast allgemein aufgegeben [4]), wie überhaupt der dem innigen Leben der Reformationszeit entfremdete, der Verständigkeit hingegebene Geist in den symbolischen Büchern nur ein drückendes Joch erblickte, welches abzuschütteln zunächst sein eifriges Bestreben wurde: was auch seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts immer allgemeiner gelang. Das kirchliche System fand nur wenige Vertheidiger, und auch diese redeten nur mit halbem Muth, nicht mehr getragen von jener mächtigen Glaubenskraft, welche alles auf Christum bezog. War die communic. idd. geläugnet, so war man in der retrograden Bewegung bereits wieder am Nestorianismus angelangt [5]). Aber der Herabsetzung des Einflusses der göttlichen

---

[4]) Köcher, de duarum naturarum commun. et Comm. idd. ex compendiis et system. theol. non proscribenda. Jen. 1764. Bis Frz. Buddeus sei dieses gelehrt: die Alten zeigen, daß es nothwendig sei; sie haben auch Einsicht gehabt. Die F. C. fordere es; es sei göttliche Lehre. -- Die Schrift hat 12 Seiten!

[5]) Doederlein instit. Ch. 1780 II, §. 253, nimmt sich des Nestorius so an, daß er seine durchgängige Orthodoxie beweist. Die *ἀνυποστασία* menschlicher Natur nimmt er nicht für Unpersönlichkeit, sondern für moralische Wirkung des Sohnes Gottes auf den Menschensohn. Das Verhältniß zwischen Jesus und dem Logos nennt er ein Verhältniß der Freundschaft und die communic. idd. ein neueres commentum. Schon vor ihm hatte Töllner in Frankfurt a. d. O., der, obwohl Reformirter, hier eingreift, ähnlich gelehrt. Vrgl. Baur d. chr. Lehre von der Versöhnung.

Natur oder des Sohnes Gottes schloß sich bald auch eine Herabsetzung desjenigen Göttlichen selbst an, das für die Christologie

S. 479—502 und Töllners Hauptschrift: Vom thätigen Gehorsam Christi, Bresl. 1768, die gegen Ch. W. F. Walchs Comm. de obedientia Christi activa, Gott. 1754, gerichtet ist. Töllner will nur einen stellvertretenden leidenden Gehorsam Christi, jedoch auch schon mit acceptilatio gelten lassen, aber nicht den thätigen, unter vielen andern Gründen auch deßhalb, weil Christus als wahrer Mensch zum Gehorsam sei verpflichtet gewesen. Gerade, weil er als Mensch ihn leistete und heilig war, war sein Gehorsam verdienstlich. S. 361: „Blieb der menschlichen Natur Christi kein eigener Grund freier Handlungen, so waren alle uns so erscheinenden Handlungen derselben blos Handlungen der göttlichen Natur. — Es war bloßer Schein — als ob die menschliche Natur sie verrichtete.“ Er denkt also Christi Menschheit als ein vollständiges, freies moralisches Subject; die göttliche Natur hat ihm blos die Bedeutung assistirender Mitwirkung, besonders zur Bewahrung vor Irrthümern, überhaupt aber zur Ergänzung von etwaigen Unzulänglichkeiten der Menschheit. Ernesti, der (wie Quistorp u. A.) Töllnern bestreitet, gibt zu: es könne freilich kein Mensch gedacht werden, der nicht zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichtet wäre; aber Christus sei nur Werkzeug des Sohnes Gottes; — als ob nicht damit dem Gegner Recht gegeben würde, der die Wahrheit der Menschheit mit der Verpflichtung zum Gehorsam aufgegeben sieht. (Vgl. Ernesti neue theol. Biblioth. IX. 1768). Kein Wunder, daß Töllners Ansicht durchdrang. Ganz ähnlich Gruner. Auch der sich orthodox dünkende Sailer nennt Christum einen würdigen, reinen Mann, dem sich Gott näher verbunden habe. Von der Gottheit Christi S. 111 ff. Sogar Storr läßt das Menschliche in Jesu so hervortreten, daß er (wie Anselm) die Verbindlichkeit des Menschen Jesu nicht läugnet, für sich selbst als Geschöpf das Gesetz zu erfüllen, aber die Versöhnungskraft Christi auf den Lohn gründet, den er durch seinen Gehorsam sich verdiente und den er in fürbittender Liebe, da er ihn nicht empfangen konnte, den Seinigen zu Gute kommen ließ. Eine im Wesen der göttlichen Gerechtigkeit begründete Nothwendigkeit der Sühne nahmen auch die sog. Orthodoxen nicht mehr an; einer Glückseligkeitslehre sich zuneigend, der auch Gottes Gerechtigkeit nur als Mittel dient, wandten sie sich zu Theorieen der Acceptilatio (wo noch etwas von Opferleistung beibehalten wurde), oder des Strafexempels, wenn nicht gar in Christi Tod blos das Beispiel der heil. Geduld im Leiden und das Vorbild heil. Gesinnung gesehen

in Betracht komme. Man mußte sich fragen, ob nicht der Eine persönliche Gott die Wirkungen auf Jesus ausüben könne, welche bei einer nur nestorianischen Verknüpfung Gottes und des Menschen übrig bleiben.

So wurde nun auch das Dogma von der Trinität einer erneuten Prüfung unterworfen und von dem mit so viel Arbeit auferbauten Begriff von der Gottheit des Sohnes ein Stück um das andere abgebrochen, zunächst der nicänische Schlußstein dieses Dogma's, die Homousie, welche die Wesensgleichheit Unterschiedener besagte, und das sabellianische Moment der Wesens-Identität, das arianische der hypostatischen Verschiedenheit vereinigen sollte. Sobald als die Einfachheit Gottes überwiegend betont

---

wurde (wie von Gruner). — Selbst Reinhard, obwohl er sagt, die zwei Naturen bilden in Christus eine Person, lehrt doch in Betreff der Sündlosigkeit Jesu, sie sei aus seiner Freiheit hervorgegangen (virtutem Christi e consilio libero profectam esse, ideoque eum potuisse tentari, ut ab illa descisceret), wie auch Döderlein gelehrt hatte l. c. II, 205, wogegen Erbstein auftrat mit dem Versuch und der Frage: Ob unser Erlöser hat sündigen können? Meiss. 1787. — Auch Reinhard verwandelt das Verh. des Logos zu Jesu in das der Hülfeleistung. Vgl. Epit. Theol. Chr. S. 126. 127. 132. 136. Seine Wunder hat Christus nicht durch die göttliche Natur, sondern durch dotes singulares gethan. R. setzt also gleichsam den Logos in Christus zur Ruhe. Um so weniger ist es zu verwundern, wenn Männer wie Gruner, Henke, Griesbach zu ähnlichen Ansichten über die Person Christi kamen. Henke Lineam. instit. fidei chr. historico-criticarum, Helmst. 1793. 1795. sagt §. 97: Sufficit nobis, meminisse, Jesum a se ipso et suis nobis propositum esse ut hominem quidem nostri simillimum, ut personam tamen, singulari, mirifico et unico cognationis quasi et familiaritatis cum Deo vinculo copulatum, plenum Numine, ut ipsum Numen praesens et adspectabile Joh. 1, 18. 14, 9—11 &c. Aehnlich Griesbach populäre Dogm. 1789. S. 182. Abrah. Teller, Lehrbuch des christlichen Glaubens tadelt die streng, welche über Comm. idd. viel reden; diese Lehre gehöre nur noch der Geschichte an. Des Nestorianismus war man sich dabei mehr oder minder wohl bewußt, aber schützte sich dadurch, daß man gegen den Eutychianismus zu Felde zog und die entgegengesetzte Lehre eutychianisch nannte. J. B. Töllner v. thät. Gehorſ. S. 383, Schmid in Jena 1794.

wurde, was in der Wolf'schen Zeit allgemein der Fall war, weil sie überwiegend auf die Unterscheidung Gottes von der Welt sich richtete, so blieb nur Sabellianismus oder Arianismus übrig. Der Erstere (s. o. Urlsperger), fand in der Denkweise der Zeit, die von einem deistischen Zuge beherrscht ist, weniger Wurzel und war daher vorübergehend; auch geht er, wie schon die alte Geschichte zeigt, trotz seines reicheren christlichen Gehaltes im Anfang, doch nothwendig in immer dürftigere Formen über. Der Arianismus dagegen hatte theils seine Vorbereitung durch den Arminianismus und S. Clarke, welchen Semler übersetzte, theils seinen Haltpunkt darin, daß er die einseitige Richtung der Zeit auf die kreatürliche Seite in Christus befriedigte und doch der heil. Schrift gegenüber leidlich maskirte.

Betrachten wir beide Richtungen, in welche die orthodoxe Trinitätslehre auseinanderbrach, um bis zu den dürftigsten Elementen der Christologie und Gotteslehre zurückzugehen.

Der wichtigste Punkt, an welchem in der Reformationszeit die Trinitätslehre stehen geblieben war, betraf die Frage, ob die Zeugung des Sohnes nicht die Aseität desselben ausschließe, mithin eine Abhängigkeit des Sohnes enthalte? Schon in England (II, 902 ff.) hatte die Bejahung der Aseität des Sohnes eine monarchianische Gleichheit der Personen in die Nähe gerückt. Dasselbe trat jetzt auch in Deutschland ein. Zwar Leibnitz hatte eine Trinität im Processe des innern Selbstbewußtseins Gottes — ähnlich wie Melanchthon u. a. Aeltere und wie später Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes — aufzuzeigen gesucht. Aber Wolf'sche Theologen, wie Canz, Reusch und Gruner, von der abstracten Einfachheit des höchsten Wesens bei Wolf ausgehend, verwandelten die trinitarischen Personen in drei auf die Welt bezügliche und sie zum Inhalt habende Gedanken- und Willensreihen, also in drei, jedoch ewige und immanente Acte, die, obwohl simultan, doch einander zur Voraussetzung haben sollten. Im ersten Acte denkt Gott die ewig gegenwärtigen Ideen aller denkbaren Dinge; im zweiten Act systematisirt der unendliche göttliche Verstand alle diese Dinge und entwirft so alle möglichen Weltsysteme, zu denen der Wille je nach dem

Grade der Güte eines jeden sich hinneigt. Der dritte Act ist das für die beste Welt sich entscheidende Verstandesurtheil und in dem Gedanken derselben ruht der unendliche Wille als seinem Endzweck aus und verwirklicht ihn. Daß dieses nicht die kirchliche Trinität ist, ligt auf der Hand. Schon Gruner stellt sich damit dieser bewußt entgegen[6]). Sailer verwandelt die trinitarischen Personen bald in drei Kräfte, die wohl in Einem Wesen sein können, bald behandelt er diese Kräfte wieder als drei Subjecte und verweist die Beanstandung dreier denkender wollender Subjecte auf die Schwäche der menschlichen Erkenntniß, die bei dem Geheimniß stehen zu bleiben habe, wie ja die Wolf'schen Theologen Anfangs die Mittheilung von Geheimnissen, (d. h. von Nichtoffenbarem) zu den Kriterien der Offenbarung rechneten, nicht blos beziehungsweise und für die vorchristliche, sondern auch für die christliche Zeit[7]). Endlich G. Schlegel[8]) löst nicht ohne hohles Selbstgefühl die Trinität in die drei großen Wirksamkeiten und Fürsorgen Gottes auf: die Schöpfung und Erhaltung, die Erkenntnißmittheilung durch Jesum und die Besse-

---

[6]) Institut. Theol. dogmaticae. S. 81 ff., obwohl er seine actus divinos hypostatische nennt. Vgl. Baur Trin. III, 590 ff. 700 ff. Reusch, Introd. in theol. revel. Jen. 1760. Canz, Consensus Philosophiae Wolf. cum Theol. 1737. S. 468 f. hält seine auch in Acte aufgelöste Trinitätslehre in innigerem Zusammenhang mit der Weltgeschichte. Dem erstern Actus gemäß ist Gott als unendliche ratio (als die schöpferische Ursache) zu betrachten; nach dem zweiten als Princip der Herstellung der gestörten Harmonie der Welt; nach dem dritten als das Gute mittheilend. Die Trinität ist so die Activität Gottes als der Macht, Weisheit, Liebe; der Unterschied von ähnlichen alten Theorien ist nur, daß diese drei nicht als Grundkräfte (wie bald von Sailer) noch als Eigenschaften, sondern als Thätigkeiten gedacht sind — dem gemäß daß Gott actus purissimus sei.

[7]) G. F. Sailer über die Gottheit Christi 1780. Aehnlich auch Töllner.

[8]) Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. 2 Thle. 1791. Vgl. Baur l. c. S. 702 f. Vereinfachte Darstellung der Lehre von Gott als Vater, Jesu dem Sohne und dem hl. Geiste. Riga 1791.

rung durch den heil. Geist. Reinhard unterscheidet zwischen essentia, die der Inbegriff der göttlichen Vollkommenheiten und zwischen substantia divina, welche die vis agendi infinita ist, d. h. die Substanz Gottes, die nur Eine sei, sei die göttliche Persönlichkeit: aber in dieser seien drei Personen (supposita). Und während sonst persona als das in sich Centrirende oder Abgeschlossene, das höchstens an die natura, nicht aber an die persona mitgetheilt werden kann, bezeichnet zu werden pflegte, stellt Reinhard als Definition auf: Persona est, quod proprie subsistit, s. individuum subsistentiae incompletae, per se libere agens. Incompleta Subsistentia nenne er eum existendi modum, quo individuum aliquod sine quodam alio, per quod subsistit, non potest esse. Viele Theologen, fährt er fort, halten dieses Dogma für das allerwichtigste, geben aber zu, daß unser Heil nicht von dieser oder jener Art es zu denken abhange, die in der Schrift nirgends gegeben sei [9]).

Daß das Wissen von der Trinität nicht zur Seligkeit gehöre, ja nicht zu den fundamentalen Lehren des Christenthums, das hatte schon früher Töllner eingehend zu zeigen versucht [10]), wiewohl er selbst an einer Trinität festhalten wollte. Anfangs erklärte er sich so, daß in Gott simultan drei ewige, wahrhaftig unterschiedene Handlungen müssen gedacht werden (Wirken, Vorstellen, Begehren), was auch auf drei ewige, wahrhaftig verschiedene, handelnde Gründe zurückweise. Hiemit nimmt er von einem Sabellianismus, der nur von der Welt her Unterschiede erhält, die Richtung auf Unterschiede in Gott. Aber da ihm einerseits Gottes Einfachheit mit der Annahme von drei Personen collidirt, andererseits die Reduction der drei handelnden „Gründe“ auf Eigenschaften oder Kräfte in Gott mit der heil. Schrift, besonders der Christologie nicht im Einklang zu stehen scheint, so neigt er sich dem Arianismus zu. Schüchtern sprach er sich Anfangs noch für ihn aus nach gewissenhafter aber

[9]) A. a. O. §. 41. 42. Exegetisch wurde um diese Zeit die Identität des Göttlichen in Jesu mit dem hl. Geist und die Unpersönlichkeit des letztern zu beweisen gesucht.

[10]) Kurze vermischte Aufsätze II, 1. 1769.

kurzsichtiger Exegese [11]), übersah auch nicht die Schwierigkeiten, die ihn drücken. Aber es fehlte nicht an Beifall [12]). Als nicht gering zu schätzender Factor dürfte dabei der Umschwung in der Auffassung des Weltsystems anzusehen sein, der sich durch Copernicus allmählig Bahn brach. Man hörte nicht blos auf, die Erde als den Mittelpunkt des Weltalls zu betrachten, sondern man setzte als selbstverständlich voraus, daß auch die andern Weltkörper mit vernünftigen und freien Wesen erfüllt seien: man fragte, ob es nicht, wenn auch sie in Sünde fielen, auch für sie eine Erlösung gebe, was man bejahte. Da nun aber die Annahme einer Erscheinung Christi auch auf andern Weltkörpern so wie auf der Erde nothwendig seine Menschheit mit Doketismus bedroht hätte, so konnte man zu der Annahme sich neigen: Christus sei zum Erlöser und König für diesen unsern Planeten bestimmt, während in andern Schöpfungssphären andere erlösende Offenbarungen Gottes durch andere Häupter von Geisterkreisen ihre Stelle haben [13]).

---

[11]) Theol. Untersuchungen 1762. Bd. 1. St. 1. V. Arianismus.

[12]) Hegelmaier gab 1782 J. Vernets Diss. de Christi deitate 1777 neu heraus. Der ältere Flatt war dem Subordinatianismus gleichfalls zugethan.

[13]) Nicht wenigen Andern schien auch die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes im Widerspruch mit einer Menschwerdung Gottes auf unserem kleinen Planeten zu stehen, es schien ihnen darin eine unglaubliche Auszeichnung der kleinen Erde, die im All fast wie ein Sandkorn verschwinde, zu liegen. Die auch von Newton, Burnet, Whiston, Bayle und besonders Wolf empfohlene Annahme von Sternbewohnern verstärkte diese Bedenken. Davon zu schweigen, daß es „des höchsten Wesens", seiner Größe unwürdig, mit seiner Unermeßlichkeit im Widerspruch gefunden wurde, Mensch zu werden. Die letztere Schwierigkeit konnte erst für eine höhere Stufe der Philosophie verschwinden. Die ersteren behandelte in geistreicher, aber doch nur theilweise befriedigender Weise Becker in Rostock in seiner Diss. De globo nostro terraque prae omnibus mundi corporibus totalibus Σκηνώσει Filii Dei nobilitato. 1751. Für das Bewohntsein der Sterne von Vernunftwesen scheine Vieles zu sprechen. Denn je größer die Stadt Gottes sei, desto größer erscheine seine Glorie, seine Macht und Weisheit. Denn wenn sie

Bis dahin galt die heil. Schrift durchaus noch als Auktorität; nur mit dem so lange unbefangenen Glauben, daß die

---

moralische Wesen und gefallen seien, so frage sich, ob sie einen andern Versöhner haben oder keinen, oder Christum; und im letztern Fall, ob er auch ihre Natur angenommen, oder ob mit Annahme der Menschheit virtualiter die Natur aller angenommen sei. Was das Letztere beträfe, so wäre zu sagen, das menschliche Wesen trage als Microcosmus die ganze Natur in sich, die Seele Jesu sei der Seele der Engel analog. So lehre Koch im Rechtbeleuchteten Buch Hiob: alle Sternbewohner haben eine der menschlichen ähnliche Natur; so sei Christus auch mit ihnen verwandt und könne sie erlösen, wenn sie fielen. Aber das tendire zur Apocatastasis (die um 1700 besonders Petersen „Geheimniß des Erstgebornen aller Creaturen" vertrat); es sei nicht schriftgemäß, und nach dem Principium indiscernibilium müsse jeder Stern mit seinen Bewohnern von allen andern so verschieden sein, daß Christus die Natur der Bewohner aller Planeten hätte nach und nach annehmen müssen, wenn er sie hätte erlösen sollen. Burnet (de statu mortuorum) nehme diese Verschiedenheit von moralischen Vernunftwesen auf allen Sternen an. Aber daran schließe sich eine ungerechte Herabsetzung dieser Erde. Sie sei nach Burnet nur eine Ruine der paradiesischen Erde, ihre Ausdehnung verkleinert, ihre Sonnenstellung verrückt; ähnlich Whiston und Heye. Allein die Erde nehme eine achtunggebietende Stellung unter den andern ein, sie sei kein Caput mortuum, kein verächtlicher Ball, darin eine Hand voll Sünder in Koth und Eitelkeit wühle. Ebenso denke Heye (Gesammlete Briefe von Cometen. Brf. 6) zu gemein von der menschlichen Natur. Derselbe nenne es „Eitelkeit oder Verstandesschwäche, zu meinen, die Menschen seien die vornehmste Art von Kreaturen in der Stadt Gottes, um welcher willen aller Himmel Himmel dastehen, während doch kein Grund zu solchem Vorgeben vorhanden sei, den nicht auch ein ehrlicher Maulwurf, so er in seinen finstern Gängen zu denken anfängt, für sich und seine Art anführen könnte; die Menschwerdung beweise nur, daß die Menschen die elendesten und verdorbensten Wesen seien und der Einfall: Omnia propter hominem stamme aus der Zeit, da man die Sterne für güldene Zwecke hielt." Allein Heye denke nicht an des Menschen ursprüngliche Hoheit und seine Erhöhung durch Christus. Unser Gott schaut auf das Niedrige. Die ewige, substantielle Weisheit spielte auf dem Erdkreis, und ihre Lust war an den Menschenkindern. Unserer Erde hat er die speciellste, gnädigste Gegenwart gegönnt, uns hat er zu Brüdern angenommen,

Lehre der symbolischen Bücher mit der Lehre der Schrift identisch sei, war es vorbei. Viele beanspruchten nur die kirchliche

---

hier hat er die Kirche gegründet. Himmel und Erde bewegte sich bei seiner Ankunft. Nicht Engelnatur, sondern die menschliche nahm er an, um uns vertreten zu können. Sonach bleibe nur übrig, entweder mit Leibnitz zu sagen: die Sterne seien von seligen, nicht gefallenen Geistern, oder aber, sie seien nicht bewohnt. Das Erstere hat Böldicke in seinem Buch: Abermaliger Versuch einer Theodicee, dahin ausgeführt, „daß die Erde allein der Schauplatz für sündige Wesen sei, indem Gott alle bös werdenden Wesen voraus gesehen und auf dieser Erde versammelt habe; Gottes Rathschluß, Böses zuzulassen, beschränke sich auf Menschen; ihre Mehrzahl werde verdammt, sie diene aber dem Seligkeitsbewußtsein der Andern zur Folie und gehöre somit zur Güte der Welt" (was die lutherische Parallele zu der Lehre Beza's von den Verdammten wäre). Aber das heiße niedrig vom Menschen denken, während nach der heil. Schrift ausser den Engeln keine Kreatur über dem Menschen ist. Jene, die guten Engel, bedürfen keiner Erlösung; von den bösen Engeln, die von der Schrift noch erwähnt werden als Vernunftwesen, sage sie, daß ihnen die Gnade versagt werde ohne Ungerechtigkeit. So bleiben nur die Menschen übrig als solche, für welche die Menschwerdung in Betracht kommen kann. Vom Menschen, verglichen mit tausend Arten von Sternbewohnern, könne daher dasselbe gesagt werden, was Moses vom israelitischen Volk verglichen mit den andern Völkern allen sagt: Wo ist ein Volk, zu dem die Götter sich also nahe herzuthun? Und von unserm Planeten sei, verglichen mit tausend andern, zu sagen, daß er das Bethlehem unter ihnen allen ist, die kleinste Stadt unter den Tausenden in Juda, aus welcher der Herr kommen soll. — In neuester Zeit ist das Verhältniß der Astronomie zur Menschwerdung Gottes wieder vielfach ventilirt worden. Da jedoch die Astronomie noch zu keiner sichern Entscheidung darüber gekommen ist, ob die Fixsterne einer höhern Ordnung von Weltkörpern angehören als die Erde ist, oder ob die Erde der organisirteste, höchste Körper sei, so ist die Weltansicht, welche die Erde als den Schauplatz des Höchsten, was in der Geschichte des Alls möglich war, betrachtet, und namentlich die Theologie, noch nicht in dem Fall, sich der einen oder andern dieser Hypothesen zuzuneigen; sondern sie kann, sei die eine oder die andere ihr günstiger, zuwarten, bis über die Bewohner der Sterne, ihr Vorhandensein und ihre sittliche Beschaffenheit etwas feststehen wird. Diesen allein wissenschaftlichen Standpunkt nimmt besonders der treffliche

Lehre, deren Ausdrücke nicht in der Schrift stehen, von ihrer künstlichen scholastischen Form zur biblischen Einfachheit zurückzu-

---

Prof. Whewell, the Plurality of Worlds 1854 ein. Vgl. dazu Brewster Life of Newton, gegen den Whewell gerichtet ist und The literary Gazette, Journal of Science and Art Apr. 14. 1855. Nr. 1995, wo derselbe gegen Montagu Lyon Phillips Worlds beyond the Earth mit Recht in Schutz genommen wird. Die Gründe für das Bewohntsein der Sterne sind nach Whewell noch keineswegs gefunden, die der Wissenschaft genügen und sie zur bestimmten Aussage darüber bewegen könnten. Prüft man die Gründe dafür, die man aus der Analogie der Erde u. dgl. anführt, so lösen sie sich in den alten Beweisgrund auf: Warum sollte es nicht sein? was dem andern den Beweis zuschiebt, den man selbst schuldig ist. Wo die Wissenschaft kein Wissen hat, thut sie am besten, auch nichts zu behaupten. Noch weniger kann die theologische Gewißheit und Wahrheit von Hypothesen aus der Empirie belästigt werden, die selbst bekennen, ohne Erfahrung in ein der Erfahrung transcendentes Gebiet überzuschweifen. Whewell warnt nur davor, Conjecturen mit festgestellten Thatsachen zu verwechseln, Sätze, die auf bloßer Analogie und vager Speculation beruhen, zum Artikel philosophischen Glaubens und christlicher Hoffnung zu machen. Er selbst meint, daß die Erde, um für Menschen bewohnbar zu werden, ungeheuer lange Entwicklungen zu durchlaufen hatte; daß, wenn andere Sterne auch für ähnliche Organismen bestimmt sind, man doch ein Recht zum Zweifel daran habe, daß sie der Stufe der Ausbildung der Erde auch nur nahe gekommen seien, so daß dermalen keine Verwunderung darüber am Orte sei, daß auf der Erde (dem ersten von moralischen Wesen bewohnten Stern) diese höchste Offenbarung Gottes in Christus Statt hatte. In dem letztern Resultate wird man ihm auch Recht geben müssen. In Deutschland nimmt Weisse eine vielfache Incarnation Gottes, auf jedem Stern nach dessen Bedürfniß an, was, wie schon bemerkt, auf eine moderne, präexistenzlose Form des Arianismus führt und die absolute, metaphysische Bedeutung Christi läugnet. Steffens (Rel. Phil. 1, 205 ff.) und Hegel (Encyk. 3te Aufl. S. 263) sehen, ähnlich wie Whewell, in unserem Planetensystem den organisirtesten Punkt des Universums, die Erde diese geweihte Stätte, auf welcher der Herr erschien, als dessen absoluten Mittelpunkt an, den Hegel wie Becker das Bethlehem der Welt nennt. Als Grund gibt Hegel an, daß das unmittelbar Concreteste auch das Vollkommenste sei. Der Verstand ziehe freilich das Abstracte (wie die Sonne und Fixsterne im Verhältniß zu

führen. So Morus, Leß, Storr, Flatt, Reinhard, Knapp. Aber es wurde bald auch die Schriftauktorität auf allerlei Weise an=

---

den Planeten) dem Concreten vor, aber nicht die Vernunft. Man dürfe, wird von dieser Seite erinnert, dem unfruchtbaren Erstaunen über Zahl und Raumgrößen ohne Beziehung auf das geistige Leben des Menschen nicht zu viel Einfluß gönnen (A. v. Humboldt Kosmos 1, 156 f.), noch über den Wundern des Teleskops die Wunder des Mikroskops oder die Wunder im Kleinen vergessen (Chalmers in Tholucks verm. Schriften I, 209 f.). Die äußerlich untergeordnete und abhängige Stellung der Erde bestehe sehr wohl mit ihrer innern hohen Bedeutung für das Geistige. Nach dem ptolemäischen System wäre die Erde in der äußern Erscheinung der Mittelpunkt des Weltalls, um den sich alles bewege. Allein das wäre, wenn es wahr wäre, nach Steffens gerade ein Widerspruch gegen ihre geistige centrale Bedeutung. Das wahrhaft Centrale könne nie in die Erscheinung hervortreten; es gehöre zum ideellen Reich die Dialectik, wornach die Erscheinung selbst nicht absolute Bedeutung hat, sondern erst durch einen Act der Negation, der durch das Inadäquate der Erscheinung im Verhältniß zur Idee erleichtert wird. Andere dagegen, wie G. H. v. Schubert, Göschel, Lange sehen in den Fixsternen und ihrer Lichtwelt Stätten höherer Ordnung, die Wohnung von Engeln und seligen Geistern, in den Planeten aber noch unbewohnte Körper, unter ihnen in der Erde den ausgebildetsten. Sie halten sich also an die Vorstellung von Leibnitz und lassen die Menschwerdung auf Erden geschehen sein, weil hier die Bedürftigkeit dafür allein vorhanden, nur hier zugleich Erlösungsfähigkeit war. Kurtz (die Bibel und die Astronomie, 3te Ausg. 1853) macht gegen die letztere Ansicht geltend (S. 378), in der Menschwerdung sei ein Mehreres und Höheres beschlossen, als eine bloße Wiederherstellung des Menschengeschlechts zum gleichen Niveau mit den übrigen nicht gefallenen Geistern; denn da Gott in alle Ewigkeit Mensch bleibt, so wird dadurch der Mensch über alle andere Kreatur erhoben, und in gleichem Maße auch die Erde über alle anderen Himmelswelten, zum ewig bleibenden Throne der unmittelbarsten göttlichen Präsenz bestimmt. Daher entscheidet er sich für eine mittlere Ansicht. Die Erde stehe jetzt seit dem Fall (zuerst der Engel, die sie bewohnten, dann der Menschen) nicht blos niedriger da als früher, sondern auch als die Fixsterne, andererseits aber sei sie fähig und bestimmt zur höchsten Daseinsform, zum Mittelpunkt des Alls, wovon sich auch Spuren zeigen. So sei die Auszeichnung der Erde durch die Menschwerdung Got=

gegriffen. Die Exegese hatte mit Ernesti's grammatischer Methode einen neuen Aufschwung genommen (Instit. Interpretis 1761), und nach dem Sinn ihres Stifters sollte sie eine neue Wehre für die Kirchenlehre sein. Sie war es auch für die Soteriologie, die Lehre vom Glauben, aber nicht für alle dogmatischen Bestimmungen der Kirche. Dazu kam, daß jene dem Geist und Wort der Reformationszeit so entsprechende Methode keineswegs sofort unbefangene Anwendung fand. Hatte die Theologie sich der Auktorität der symbolischen Bücher und der früher in diesen gefundenen regula oder analogia fidei entledigt, so brachte sie nun zur heil. Schrift, statt aus ihr selbst sie zu erklären und der Kraft und dem Recht ihrer Selbstauslegung zu vertrauen, einen andern Canon mit, die vernünftigen Gedanken, die Weisheit der Aufklärung und allerlei vorgebliches Urchristenthum. Das historische Princip der Exegese, besonders durch Semler emporgebracht und die erwachende Kritik, welche mit jugendlichem Muth auch an der bisherigen Grundveste des Glaubens, der Schrift, rüttelte, boten für jede von Seiten der Schrift drohende Verlegenheit beliebige Auskunft, indem alle widrigen Bestandtheile der Christologie wie der Glaubenslehre überhaupt angeblich unbeschadet der Auktorität der Schrift im Ganzen jetzt auf Akkommodationen und Zeitvorstellungen reducirt oder indem gewisse biblische Schriften, die sie enthielten, als unächt auf die Seite geschoben wurden. Semlers Verdienste um die Theologie dürfen zwar nicht so gering angeschlagen werden, als es jetzt häufig geschieht: bei aller Confusion und Formlosigkeit war er klar genug, um die Verworrenheiten der in's Unverständliche übergegangenen kirchlichen Lehrsätze zu erkennen und zu lichten, und die nicht minder unerläßliche kritische Seite des Protestantismus hat besonders er durch seine Arbeiten wieder hergestellt. Aber die Wirkungen seiner mit großer Gelehrsamkeit gepflogenen Arbeit waren zunächst nur destructiv für die Theologie, während er persönlich seinen „Privatglauben" durch alle historisch-kriti-

---

tes mit ihrer jetzt niedrigen und untergeordneten Stellung im Weltganzen vereinbar.

schen Prozesse hindurch rettete. Der erwachte freiere historische Forschungsgeist wandte sich mit besonderem Eifer auch der Geschichte unseres Dogma zu und fand viel neues ungeahntes Licht, sah aber auch meist nur einen äusserlichen zufälligen Ursprung an den Bestimmungen derselben. Die erst allmählige Ausbildung oder begriffliche Fassung des Dogma galt für einen untrüglichen Beweis, daß sie nur menschlich und werthlos sei. Die von Löffler übersetzte Schrift Souverains vom Platonismus der Kirchenväter war besonders wirksam, um sich die Trinitätslehre als eine exotische Pflanze vorzustellen. Diesen Standpunkt hat in Betreff der sogenannten Mysterien des christlichen Glaubens besonders Gruner eingenommen. Andere giengen für die Trinitätslehre auf nachbabylonische jüdische Religionsphilosophie zurück; für die Lehre vom Sohn Gottes auf mißverstandenen Orientalismus des alten und neuen Testaments [14]).

---

[14]) Es bildete sich von Semler an auch eine ausgebreitete Literatur über die Geschichte der Trinitätslehre und Christologie. Ausser Cotta's Abh. zu Gerhards loci Th. T. III, 324 ist Löffler zu nennen, der seiner Uebersetzung von Souverains Schrift, Züllich. 1792, eine Kurze Darst. der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre von Jesu bis auf d. nic. Kirchenvers. vorausschickte; Martini Versuch einer pragm. Gesch. d. Dogma v. d. Gottheit Christi in den vier ersten Jahrh. n. Chr. Rost. u. Lpz. 1800. Stark, Geschichte des Arianismus, Berl. 1783. 1784. 2 Th. Eckermann, Hdb. d. christl. Glaubensl. II, 434 ff. 627 ff. Ausserdem Abhh. von Keil, Planck, Schleusner, Paulus u. A. in Hencke's Magaz. und Velthusens Commentatt. theol. wie in Schmidts Bibliothek f. Kritik und Exegese und Paulus Memorabilien. Daneben verdient noch von Semler erwähnt zu werden Selecta Capita ex hist. eccles., und seine Vorbereitung auf d. K. Großbr. Aufgabe von der Gottheit Christi, Halle 1787. Sein Rath für die Preisbewerber geht dahin, daß sie über die Art, wie die Gottheit Christi zu denken sei, nichts Bestimmtes, wenigstens nichts kirchlich zu Handhabendes oder die Freiheit der Privatreligion Bindendes aufstellen mögen, indem darauf für das eigentliche Christenthum nichts ankomme. Semler hält übrigens den wunderbaren Charakter Christi und besonders die Geschichtlichkeit seiner Auferstehung gegen die Deisten fest. (Vgl. S. Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insb. v. Zweck Jesu u. s. Jünger, 2te Aufl., Halle 1780.) Er be-

Da zu dieser Zeit auch der Einfluß der französischen und englischen Freidenker in Deutschland immer mächtiger wurde, die wolfische Philosophie allmälig in dem Sande der Popularphilosophie sich verlief, und einem durch ihre verstandesmäßige, formale Richtung miterzeugten Deismus und Fatalismus Platz machte, der consequent in Materialismus und Eudämonismus umschlug: so mußte die ideenlose, in die Kreise der Endlichkeit und kahler Nutzenstheorieen festgebannte Zeit der Lehre von der Person Christi immer mehr entfremdet, die Lehre von der Menschwerdung Gottes mußte ihr ein Aergerniß und eine Thor-

---

harrt, wie Lessing, darauf, die Wahrheit der christlichen Religion müsse erfahren werden, besonders durch ihre moralischen Wirkungen. Das Christenthum ist ihm die „unendliche Religion“, in Christus selbst sieht er eine Unendlichkeit, die von allen Beschreibungen nur unvollkommen erreicht ward. Die Trinitätslehre gehöre non tam ad erudiendos animos, quam ad recreandas conscientias, und der Glaube an sie gehe auf die neuen unendlichen moralischen Wohlthaten Gottes durch das Christenthum. J. Fr. Flatt's Commentatio de symbolica Eccl. nostrae de deitate Chr. sententia 1788, die von der Gött. Fac. gekrönt wurde, macht dagegen geltend, die heil. Schrift enthalte über Unterschiede und Einheit der Trinität, besonders in Betreff des Sohnes Gottes, bestimmte Offenbarungen, und die Theologie habe ihren Dank gegen Gott durch Ausmittelung des wahren Schriftsinnes zu beweisen, der sich dann wohl gegen die Angriffe der Philosophie und nicht kirchlicher Parteien behaupten lasse. Er gibt zu, man sei in den Lehrbestimmungen zu weit gegangen; Solche, die unter die Orthodoxen gerechnet wurden, haben den Begriff der Homousie und Persönlichkeit so bestimmt, daß, um ihnen beizupflichten, allem Vernunftgebrauch zu entsagen wäre. Aber die symbolische Lehre enthalte nur so viel: Die Subjecte A und B verhalten sich so zu einander, daß sie zwar ein und dasselbe C gemeinsam haben, aber durch ein Merkmal (character) X von einander sich unterscheiden. S. 91. Deutlicher kann kaum bekannt werden, daß die Trinität selbst diese Theologie zum unbekannten X geworden sei. Eine affirmative Erkenntniß (sensu ajente) gebe es nicht von der Trinität, aber deßhalb doch eine negative. Auch die kantische oder eine andere etwa aus der Empirie gewonnene Kategorienlehre könne nicht gegen die Trinität beweisen, da es noch andere Kategorieen geben könne als die auf die Sinnenwelt anwendbaren.

heit werden. In rascher Folge erlosch von der göttlichen Glorie, in welcher der fromme Glaube der Väter den fleischgewordenen Gottessohn sah, ein Strahl um den andern für das Bewußtsein der fleischgewordenen Zeit; es war kein Anhalten mehr, bis das Maß der Erniedrigung voll war.

Bei dem Subordinatianismus, der noch mit dem schwachen Faden einer höhern, präexistirenden, in Jesu wohnenden Hypostase an dem kirchlichen Begriffe des Gottessohns hing, war nicht stehen zu bleiben: er schloß ja die wahre Menschheit, um die es unserer Epoche vor Allem zu thun war, noch weit entschiedener aus, als die Kirchenlehre selbst, weil nach dem Arianismus, wenn Jesu Menschheit vollständig soll gedacht werden, zwei endliche Persönlichkeiten Eine Person bilden müßten. Da nun auch in den Begriffen vom Erlösungswerk, welche die Theologen damals hatten, durchaus keine Nöthigung und Aufforderung lag, etwas so Abenteuerliches zu setzen, wie der Arianismus mit der Annahme des Herabsteigens eines himmlischen Geschöpfes in einen Menschen thut, vielmehr ein solches Werk, (wie es Christus noch zugeschrieben ward) dessen Wesen in Lehre besteht, auch von einem Menschen versehen werden konnte, der von Gott durch besondere Kräfte unterstützt war, so sank das Göttliche, das man sich in Christus noch dachte, auf den Begriff einer ihm mitgetheilten göttlichen Kraft zurück; und man war wieder an der Lehre des Paul von Samosata angekommen. Dieß spricht sich in dem großen Interesse aus, mit dem man die früher mit Abscheu von den Kirchenlehrern ausgeschlossene socinianische Christologie behandelte: von vielen wurde sie nun adoptirt [15]), nur daß jene phantastischen, supernaturalen Reste des Socinianismus nun consequenter ausgestoßen wurden. — So war man folgerecht in der rückgängigen Bewegung am Ebjonismus wieder angelangt, mit dessen Ueberwindung die Entwicklung des Dogma begonnen hatte. Die Wenigen, welche noch an Christi Gottheit festhielten, thaten es entweder nicht

---

[15]) Z. B. von Basedow, Bahrdt, Steinbart. Oelrichs, Ziegler machten genauer damit bekannt.

mehr mit der frühern Sicherheit und Entschiedenheit, sondern gleichsam nur noch auf der Flucht; oder die es entschiedener thaten, wie die Tübinger Schule [16]), konnten doch den Strom nicht mehr zurückdrängen. Dazu trug noch besonders selbst von Seiten der noch gläubigeren Theologen das Aufkommen der sogenannten praktischen Dogmatik das Seinige bei. Nach der praktischen Bedeutung der Dogmen wurde ihre Wichtigkeit und ihre Wahrheit bemessen [17]), alle rein spekulativen Elemente wurden als unwesentlich bezeichnet. Diese Verrenkung des dogmatischen Organismus, eingegeben von dem Nützlichkeitsgeist der Zeit, gab der Erkenntniß eine verkehrte Stellung. Während nur die Wahrheit dem Menschen sein wahres praktisches Ziel ausstecken kann, wurde nun die Sache auf den Kopf gestellt: das Praktische, das Handeln als das erste Feststehende, als Ausgangspunkt behandelt, als ob von selbst gewiß wäre, wie zu handeln und was durch das Handeln zu realisiren sei. So wurde nun das Christenthum von dieser angeblich praktischen Richtung gemeistert. Was zu dem blos vorausgesetzten, nicht aber durch die Wahrheit, das Christenthum, gebildeten Begriffe des Praktischen sich nicht schicken wollte, blieb als unpraktisch bei Seite liegen. Mit dieser gegen die spekulativen Elemente des Christenthums unter einem schönen, trügerischen Namen feindseligen Richtung ward aber der christlichen Frömmigkeit ein schwerer Schlag versetzt. Das Praktische, weil nicht integrirt durch die Glaubenslehre, war ein Aeußerliches, Endliches, und wurde sohin selbst das Unpraktische. Manches, was ein constitutives Element des christlichen Bewußtseins bildet, wurde so als unwesentlich, weil unpraktisch, behandelt, namentlich aber auch wesentliche Stücke der Christologie und des mit ihr Zusammengehörigen abrogirt [18]). So arbeiteten auch ernstere Theologen der Seichtigkeit und Oberflächlichkeit der Zeit in die Hände.

---

[16]) Ausser Flatt, a. a. O., Storr Doctrinae christianae pars theoretica. 1793.

[17]) Hieher gehören Leß, Jerusalem, Spalding, Ammon, Miller.

[18]) So findet Spalding in seiner „Nutzbarkeit des Predigtamtes" die

Noch weiter giengen dann natürlich, wie wir bereits gesehen haben, die Herolde und die Heroen der Aufklärung. Und da die Theologen bei ihrem dem Pelagianismus der Zeit genäherten Standpunkt auf die Fragen nach der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, wie der christliche Glaube sie in Christus sieht, keinen genügenden Bescheid zu geben wußten, so war es der nichts mehr ohne Begründung annehmenden Subjectivität sehr natürlich, zur Läugnung aller göttlichen Offenbarung in Christus fortzuschreiten. Die Idee der Erlösung von der Macht des Fleisches, welche das Christenthum verheißt, konnte dem Eudämonismus der Zeit nur als eine minder erwünschte, entbehrliche Lehre erscheinen: die Lehre von irgend einem übernatürlichen Eingreifen Gottes bei der Person Christi nur als unbegründet: und, auch abgesehen von der unwissenschaftlichen allen Zusammenhang des Denkens abreissenden Darstellung dieser Offenbarung bei den Supranaturalisten, jener Zeit schon darum verwerflich, weil alles Ideenvolle der ideenlos gewordenen Zeit fremde geworden war [19]). So sehr verlor sie das Organ auch nur zu Auffassung des großartigen Menschlichen in Jesu, daß sie seinen Gedanken, ein Reich Gottes auf Erden zu stiften, sich nicht mehr anders begreiflich machen und nahe bringen konnte, als durch Zuziehung von Triebfedern aus dem Kreise der gemeinen Endlichkeit, welche dem Geiste die einzige Wirklichkeit geworden zu sein schien [20]). Damit war nun noch bedeutend weiter rückwärts gegangen, als bis zur ebjonitischen Zeit. Der unbefleckte Charakter des Erlösers wurde angegriffen, er wurde, wie einst vor den Hohenpriestern, so nun vor dem Stuhle der „Vernunft“ auf Ehrgeiz, Herrschsucht, Unredlichkeit angeklagt, und wie damals für schuldig befunden. Aber jetzt war der Kreislauf vollendet: die Person Christi hatte nun die Stufen der Erniedrigung, die im Leben ihr Loos waren, im Bewußtsein des menschlichen Geistes auf's Neue durchlaufen: die

---

Lehren von den zwei Naturen in Christo, von der Trinität, Genugthuung, Erbsünde unpraktisch und unbrauchbar zum Kanzelvortrag.

19) Ueber hieher gehörige Literatur vgl. Reinhard Epit. S. 120 ff.

20) So der Wolfenbüttler Fragmentist; Venturini u. A.

Vernunft, nachdem sie damit fertig geworden war, jeden höhern Glanz von dem Bilde Christi abzuwischen, hatte sich selbst auf den Thron gesetzt, der ihm als König im Glauben der Kirche gebührte, und den Erniedrigten in den Kreis der Sünder gestellt, um über ihn das verdammende Urtheil zu wiederholen. Aber jetzt sollte sich auch das Andere wieder geltend machen, daß die Erniedrigung für ihn nur der Weg zu desto größerer Erhöhung und Verherrlichung sein kann. Auf sein Sterben im Bewußtsein der Menschheit sollte auch jetzt eine desto glorreichere Auferstehung folgen. Sie sollte folgen nach einer kurzen Zeit der Ruhe, in welcher der Geist in sich selbst sich vertiefend stille hielt, in sich schlagend und wie bereuend den geschehenen Frevel.

Zweites Kapitel.

Die kantische Zeit.

Ueber jene so oberflächliche als frivole Denkweise, welche ohne Sinn für das Hohe nichts mehr damit anzufangen wußte, als es zu vernichten oder in den Staub zu ziehen, welche blind vor Licht, trunken von dem Wahne der Aufklärung, über das Tiefste, was seit Jahrtausenden den Menschengeist bewegt und bereichert hatte, mit dem Dünkel einer hohlen Scheinphilosophie absprach, kam nun plötzlich wie ein Blitz aus dem reinen aufgeklärten Himmel die kant'sche Kritik der reinen Vernunft. Sie warf jene Einbildungen von Weisheit wie im Sturme nieder, sie begann das Gericht, das die Vernunft über das Christenthum geübt hatte, nun an dieser selbst zu vollziehen. Durch Appellation an das sittliche Bewußtsein, das Kant mit einer Art religiöser Begeisterung in seiner Kraft und innern Wahrheit aussprach, stürzte er die dem Christenthum so durchaus feindselige Richtung des Eudämonismus, und rief einen Aufschwung hervor, wodurch die geistig erlahmte Welt neu belebt, die ideenlose Zeit wieder von der Macht der Idee ergriffen wurde. Mit der neuerwachenden Empfänglichkeit für die Idee mußte auch die Empfänglichkeit für den Mittelpunkt alles Idealen in der Menschheit, den Erlöser wieder aufgehen.

Eine solche ernstere Philosophie mußte den sittlichen Ernst des Christenthums achten und weit von jenem Leichtsinne entfernt sein, der es nur als Aberglauben, als eine leere, geistlose Hülle betrachten wollte. Das erkannten auch bald die Theologen, und beeilten sich, diese dem Christenthum freundliche Seite

des Systems zum Besten der christlichen Glaubenslehre zu verwenden.

Die Vermittlungsversuche nahmen aber folgenden Gang. Wir haben es als das Wesen unserer ganzen Periode kennen gelernt, daß die Subjektivität nicht blos auf äußere Auktorität der Offenbarung hin glauben, daß der Geist selbst von der Nothwendigkeit der von ihr gegebenen Lehren sich auf demonstrativem Wege überzeugen wollte. Indeß war der subjektive Geist noch mehr erstarkt, und da ihm mit der Idee des Sittlich-Guten schon eine reiche aus ihm selber fließende Quelle offen stand, so gieng um so mehr das Selbstgefühl des Geistes so weit fort, daß er gar keine Objektivität mehr als Auktorität anerkennen wollte, ausser eine solche, auf welche er durch das Denken selbst nothwendig geführt ward. Die Vermittlungsversuche zwischen Christenthum und Philosophie mußten sich auf die Vorfrage über Möglichkeit und Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung überhaupt um sittlicher Zwecke willen gründen. Es kam die Zeit der Kritiken aller Offenbarung [1]), oder der Religion des Christenthums, und der Censur des protestantischen Lehrbegriffs [2]). Das Resultat war: eine äußere, unmittelbare Offenbarung, ein Treten Gottes in's Mittel stehe dann zu erwarten, wenn der höchste Weltzweck, die Sittlichkeit, deren Förderung durch alle moralischen Mittel in der Natur Gottes wesentlich begründet sei, dieß erfordere. Das sei aber dann der Fall, wenn der sittliche Verfall der Menschheit so weit gekommen sei, daß sie durch sich selbst das reine Moralgesetz weder mehr kenne, noch zu üben vermöge. Da wäre also nachzuweisen gewesen, daß in jener Zeit, da Jesus auftrat, der sittliche Verfall der Menschheit jene Stufe erreicht hatte. War aber schon dieser historische Beweis, namentlich von kant'schen Principien aus schwer zu führen, so war, selbst wenn er gelang, damit noch nicht die Nothwendigkeit Christi für alle Zeiten, z. B. auch für die unsrige erwiesen. Und wenn Tieftrunk in seiner Censur des protestantischen Lehr-

---

[1]) Fichte 1791.

[2]) Tieftrunk 1790. 1791.

begriffs auch die Wunder bei Christus festhält, so war doch damit die Nothwendigkeit eines Gottmenschen noch keineswegs dargethan. Vielmehr konnte ja dasjenige, was Lehre und Beispiel zu Aufhebung des sittlichen Verfalls thun sollten, gar wohl auch durch einen weisen, heiligen Menschen vollbracht werden.

Anders nun wendete Kant selbst die Sache [3]). Wir haben auch hier zuerst auf jene Vorfrage über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt zu achten; weil schon in ihr, nur auf abstrakte Weise, die Frage nach der Nothwendigkeit der Offenbarung in Christus enthalten, ja auch der Begriff von der Person Christi selbst ganz von jener Vorfrage abhängig ist. Kants Gang ist nun folgender: Was

A. die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt betrifft, so legt er

1) zu ihrem Erweis einen tiefern Grund durch seine Lehre von dem radikalen Bösen, worunter er nicht die Sinnlichkeit an sich, sondern die Subordination des Sittengesetzes unter die Sinnlichkeit versteht. Diese Subordination ist nach ihm nicht blos momentan und vereinzelt, sondern es ist dieß Böse eingewurzelt in den Menschen, nicht als Erbkrankheit, Erbschuld, Erbsünde, d. h. nicht auf medicinische, juridische, theologische Weise, sonst wäre es kein moralisches Böses. Sondern es heißt radikal, weil es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit sich schon als wirksam zeigt, also nicht erst in der Zeit, durch einen willkürlichen Zeitakt erworben ist, und doch einen Hang zum Bösen enthält, der selbst die Wurzel ist aller besonderen Maximen und Handlungen, weil er den Grund aller Maximen verderbt. Dieser Hang muß seinen Grund in der Freiheit haben, sonst würde er nicht mehr sittlich bös heißen können; weil aber der Grund in keiner zeitlichen That ligt, so weist er auf eine intelligible freie Urthat hin, durch welche die oberste Maxime, der Grund aller andern, verkehrt wurde.

2) So gewiß aber dieß radikale Böse zu einer Macht im ganzen Geschlecht geworden ist, so gewiß muß es auch wieder

---

[3]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1792.

überwunden werden, und eine radikale Wiederherstellung dadurch folgen, daß jene Umkehrung der Principien wieder umgekehrt wird. So unbegreiflich nun der Ursprung des Guten wie des Bösen bleibt, so können wir doch auf die Frage: wie jene Umkehrung möglich sei? antworten: als möglich können wir uns doch denken, daß das Böse vom Guten überwogen wird; aber auch als nothwendig, denn das ligt in der absoluten Forderung des Sittengesetzes: du sollst, also kannst du. Aber wie das radikale Böse nur aus Freiheit zu begreifen ist, so auch die Wiederherstellung. Selbstbesserung ist Pflicht — Harren auf göttliche Hülfe Trägheit, Unsittlichkeit.

3) Diese Wiederherstellung aber vermittelt sich durch drei Momente.

a) Durch die Idee der gottwohlgefälligen, d. h. vollkommenen, sittlichen und darum seligen Menschheit. In ihr wird sich der Mensch seiner ursprünglichen Anlage, Bestimmung und Vollkommenheit bewußt, und sie wirkt, in die Maxime aufgenommen, heiligend, wenn auch nur allmälig. Es ist die Pflicht eines jeden Menschen, sich zu ihr zu erheben, an ihre Erreichbarkeit zu glauben, ihrer Macht zu vertrauen. α) Empirisch zwar ist ihre Erreichung weder erkennbar noch vielleicht vollkommen möglich. Aber da — ist nur das gute Princip in dem Menschen gesetzt, sein Fortschritt in der Verwirklichung vor Gott als eine Einheit ligt, so ist der Mensch auch schon durch das Princip Gott wohlgefällig: die Mängel in der Erscheinung dieses Princips verschwinden im Ganzen. β) Eben so wenig darf die Furcht, ob auch die neue sittliche Gesinnung dauernd sein werde, beunruhigen; denn mit der Uebung des Guten wächst die Kraft und das Vertrauen zu der Macht seiner Idee. Der Gewißheit aber von der Unveränderlichkeit seiner guten Gesinnung bedarf der Mensch gar nicht, sie wäre eher schädlich. γ) Was aber die vergangenen Sünden betrifft, wegen deren das Strafbewußtsein die Freudigkeit des neuen Lebens stören könnte, so ist zu bedenken, daß der Mensch durch seine Umwandlung viele Leiden und Entsagungen über sich nimmt. Diese gebühren ihm als neuem eigentlich nicht: da er sie aber doch lei-

det, so sind sie die stellvertretenden Leiden des neuen Menschen für den alten, und damit die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit befriedigt. Es bedarf kaum angedeutet zu werden, wie auf diese Weise alle bisher versuchten Wege, von dem Bedürfniß jedes einzelnen Menschen aus die Nothwendigkeit der Person eines Gottmenschen zu beweisen, abgeschnitten waren. Von dieser Seite her blieb nur noch eine bedingte Nothwendigkeit der Offenbarung möglich, wenn nemlich jener tiefe Verfall der Menschheit eintrat, auf welchen seine Schüler sich berufen. Aber dieß thut er nicht so unmittelbar, sondern sucht den Uebergang zum Christenthum auf eine tiefere Weise — durch die Idee des Gottesreichs zu gewinnen.

b) Das zweite Moment in der radikalen Wiederherstellung ist ihm die Idee und Nothwendigkeit eines ethischen Gemeinwesens. Nur in dieser Form ist ihm die Sittlichkeit eine vollkommen realisirte und realisirbare. Ohne die Form der Gemeinsamkeit wäre jeder im ethischen Naturzustande, indem jeder sich selbst sein Gesetz gäbe, wodurch ein Kampf und Widerspruch der Tugendprincipien entstünde, eben damit Sittenlosigkeit. Aus dieser Subjektivität allgemeiner Autonomie muß also herausgetreten, das höchste Sittengesetz muß das Eine allgemeine Princip werden.

Die Stiftung dieses ethischen Staats nun kann nur durch Religion von den Menschen unternommen werden; denn Ein Gesammtwille muß in ihm alle Einzelnen zusammen halten, indem Alle dem Gleichen sich unterwerfen. Und dieser Gesammtwille darf nicht ein fremder, sondern muß der moralische Wille aller Einzelnen sein, d. h. der Wille des allgemeinen moralischen Gesetzes, oder eines Gesetzgebers, dem Alle absolut unterworfen sind. Einen solchen Gesetzgeber zu glauben ist Pflicht, weil ohne diesen Glauben der Glaube an die Vollendung des ethischen Gemeinwesens unmöglich wäre. Damit ist der Uebergang zur Religion gegeben. Der ethische Staat ist zugleich eine Kirche; aber nur vorerst eine ideale: denn dieß Gemeinwesen darf nicht auf etwas Aeusseres gegründet sein, sondern blos der reine, absolut gültige Vernunftglaube ist ihr Gesetz und Ziel; die unbedingte

Auktorität der die sittliche Idee in sich tragenden Vernunft ihr Fundament: und dieser idealen Kirche kommen zu die Merkmale der Freiheit, Einheit, Universalität, Lauterkeit und Unveränderlichkeit. — Allein

c) diese reine, ideale Kirche muß, um real zu werden, nothwendig zuerst eine statutarische Form annehmen. Um in die Erscheinungswelt einzutreten, zieht die Idee sinnliche Gestalt an. Die beharrliche Vereinigung der Menschen zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche setzt ein Factum, einen Stifter voraus: die Vernunftreligion für sich bringt es zu keiner Einigung, wegen der Beschaffenheit der Menschen. Es ist der allgemeine Hang der Menschen, daß sie für die Vernunftwahrheiten eine sinnliche Bestätigung suchen, und dieß macht nöthig, ein äußeres Introduktionsmittel der wahren Vernunftreligion anzunehmen: ohne die Annahme einer Offenbarung würden die Menschen zu ihrer Vernunft, wenn sie auch die gleichen Wahrheiten sagte, wie die Offenbarung, kein Vertrauen haben. Sodann sind die Menschen so schwer zur Ueberzeugung zu bringen, daß reine Sittlichkeit der einzige Gottesdienst sei, immer suchen sie es sich leichter zu machen durch einen Afterdienst. Noch weniger kommen sie dazu, einen ethischen Gemeinstaat zu gründen, ohne durch den Glauben an eine höhere Auktorität dazu angetrieben zu sein. Obwohl daher einerseits die ideale Kirche durch Gründung ihrer Verwirklichung auf etwas Historisches und Empirisches verunreinigt und zu etwas Statutarischem wird; obwohl damit der Charakter der Freiheit leidet, weil der Mensch an eine bindende Geschichte, statt an seinen Geist gewiesen wird; der Charakter der Universalität, weil alles Historische nur partikuläre Geltung haben kann für die, an welche es gelangt und die es prüfen können; die Einheit, weil jeder historische Kirchenglaube sich in viele Formen zerspaltet; die Lauterkeit, weil mit jeder Kirche ein Gottesdienst, mit jedem Gottesdienst die unreinen Triebfedern der Furcht und Hoffnung, ein Hofdienst statt der absoluten Achtung vor dem Sittengesetz gegeben ist; die Unveränderlichkeit endlich, weil alles Empirische dem Wechsel ausgesetzt ist: so muß dennoch, soll auch nur der Anfang einer sitt-

lichen Verbindung zu Stande kommen, auf die Bedürfnisse der schwachen Natur Rücksicht genommen, es müssen Statuten als göttlich vorgeschrieben werden, damit an ihnen als einem Vehikel der Vernunftreligion der Mensch erstarke, sowohl in sich als zur Arbeit an einem ethischen Gemeinwesen [4]).

B. Was nun aber das Verhältniß dieser Theorie zum Christenthum und zur Lehre von der Person Christi insbesondere betrifft — so gestaltet es sich nach diesen Grundsätzen also:

Weder zur Versöhnung, noch zur Heiligung und Beseligung bedarf der Mensch an sich äußerer Hülfe und Auktorität: aber zur Stiftung eines ethischen Gemeinwesens ist der Glaube an eine äußere Offenbarung nöthig; und diese kann sonach Bildungsmittel zur wahren Vernunftreligion werden. Ob nun das Christenthum diese Stelle des tüchtigen Vehikels zur reinen Vernunftreligion ausfülle, das hängt davon ab, ob es einen reinen sittlichen Geist hat. Hiebei kommt es vor allem auf die Person des Stifters an. Er will nach seinem Charakter und seiner Lehre eine reine Tugend und ein Reich derselben, ein Gottesreich auf Erden stiften; in so fern muß man sagen, daß der Glaube an ihn die reine Sittlichkeit nicht verunreinige, sondern daß er sich eigne, der Stifter jener statutarischen Kirche zu sein, die als nothwendig oben gezeigt ist. Fragt man aber nach dem wirklichen, historischen Wesen dieser Person, so läßt sich darüber nur Negatives aussagen, und es ist auch gleichgültig für die praktische Religion, ob unsere Erkenntnisse sich bis dahin erweitern. Als Historischem, Empirischem kann ihm an sich doch keine

---

[4]) Von wirklicher Offenbarung Gottes ist bei Kant nicht die Rede, sondern von Religionsglauben. Aehnlich wie Kant, aber auf Gott zurückgehend, hat C. L. Nitzsch De revelatione relig. externa eademque publica „mit formalem Supernaturalismus einen materialen Rationalismus" vereinigt. Vgl. C. J. Nitzsch, Syst. der chr. Lehre A. 6. S. 71. Mehr christologisch, nach Art des Lactantius, argumentirend aus der Nothwendigkeit der Verwirklichung des sittlichen Ideals verfuhr der Kantianer Stapfer, den Schneckenburger wieder in Erinnerung gebracht hat.

Auktorität zukommen. Das Historische von ihm kann nöthig sein, um uns die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit vorstellig zu machen: denn wir können dieß anders nicht, als unter der Idee eines Menschen, der unter den schwersten Kämpfen die Sittlichkeit bewährt. Um uns übersinnliche Beschaffenheiten, wie die Idee des Guten concret anschaulich zu machen, bedürfen wir immer einer Analogie mit Naturwesen und können uns keinen sittlichen Werth von Belang denken, ohne die sittlichen Handlungen uns auf menschliche Weise vorzustellen, zu dramatisiren. Aber dieß kann blos den Werth haben, die schon in uns liegenden sittlichen Begriffe zu erläutern; es wäre aber Anthropomorphismus, wenn wir diesen Schematismus der Einbildungskraft zu einer Erweiterung unserer Erfahrung stempeln, und wegen dieser nothwendigen Art oder Unart unseres Denkens uns glauben machen wollten, es müsse die sittliche Idee an dem Punkt auch wirklich objektiv und historisch realisirt sein, von dem wir bei ihrer Dramatisirung ausgehen. Möglich zwar bleibt die historische Erscheinung eines Sündlosen; aber jedenfalls wäre es nicht nöthig, ihn für übernatürlich erzeugt zu halten — wenn schon auch die Unmöglichkeit hievon nicht absolut darzuthun ist. Aber da schon das Urbild der gottwohlgefälligen Menschheit auf eine unbegreifliche Weise in uns ligt, was bedarf es noch weiterer Unbegreiflichkeiten? Ja, die Erhebung eines solchen Heiligen durch übernatürliche Geburt über alle Gebrechlichkeit menschlicher Natur würde seiner Vorbildlichkeit nur Eintrag thun, denn da er keine errungene, sondern eine angeborne Tugend hätte, so würde dieß eine so große Distanz zwischen ihm und uns bilden, daß wir keinen Beweis der Erreichbarkeit des Ideals für uns an ihm haben würden. — Selbst wenn der große Lehrer, der als Beispiel für das Bewußtsein der Menschheit dastehen soll, der Idee nicht völlig entspräche, so könnte er doch von sich so reden, als ob das Ideal des Guten an ihm leiblich und wahrhaftig dargestellt wäre; er würde nemlich dann von seiner Gesinnung reden, welche er sich zur Grundmaxime gemacht hat. Nicht minder könnte er auch so leisten, was er zu leisten hat. Auch die Introduction der reinen

Vernunftreligion bedarf nicht absolut eines ganz sündlosen Stifters des ethischen Gottesstaates auf Erden.

Von ihm nemlich hat die sittliche Idee nicht erst ihre Realität und verpflichtende Kraft zu borgen: sie trägt sie vollständig in sich selbst als Ausfluß der moralischen gesetzgebenden Vernunft. Gab es auch nie einen absolut Sittlichen, so bleibt doch die objektive Realität gleichmäßig stehen. Nichts Historisches, Empirisches kann durch sich verpflichtende Kraft für uns haben als Vorbild oder Lehre: vielmehr muß das Historische seine verbindliche Kraft erst aus der Vernunft entlehnen; mißt sie doch selbst erst den Werth eines angeblich Sündlosen nach innerem Maßstab ab.

Ja er geht weiter. Eine äußere Offenbarung, die als solche immer zum Auctoritätsglauben führt, muß, wenn auch der Glaube daran als ein Vehikel der wahren Vernunftreligion im Anfang nöthig sein mag, wieder untergehen. Reine Moralität kann sie noch nicht bewirken. Es ist vielmehr ein strafbarer moralischer Unglaube, wenn man erst dann den in's Herz geschriebenen Geboten Auktorität zuschreiben will, wenn sie äusserlich beglaubigt sind. Der ganze Werth einer Offenbarung kann nur darin bestehen, auf dem Wege der Auktorität zur bewußten, freien Moralität zu führen. Diese bedarf dann jener historischen Krücken nicht mehr, ja sie zu behalten wäre Sünde. Zur radikalen Wiederherstellung, welche der Herablassung der Idee zu einem statutarischen Kirchenglauben bedarf, gehört es wesentlich, daß diese Hüllen nur umgenommen werden, damit in ihnen der reine Vernunftglaube zur Kraft heranreife, sie wieder abzustreifen, und die lautere moralische Religion dastehe, durch nichts als durch sich selbst getragen. Diesen Läuterungsproceß der in den Stand der Erniedrigung, d. h. in die statutarische Kirche, eingegangenen Idee des Gottesreichs will er nicht auf revolutionäre Weise einleiten. Aber es ist die Pflicht und Aufgabe der statutarischen Kirche, wenn sie überhaupt zur Existenz ein Recht haben soll, die statutarischen Elemente immer mehr von sich abzuwerfen und so an ihrer Selbstzerstörung zu arbeiten. Es muß nothwendig einmal die Zeit kommen, wo die Religion von allen

empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte ruhen und provisorisch zu Beförderung des Guten die Menschen vermittelst des Kirchenglaubens vereinigen, allmälig losgemacht wird, daß die reine Vernunft zuletzt überall herrsche, und Gott sei Alles in Allem. Der Weise soll, während er der Menge die ihr noch unentbehrlichen Stützen nicht vor der Zeit entzieht, einsehen, daß der Glaube an den Sohn Gottes nur der Glaube an sich selbst, daß die Menschheit, sofern sie sittlich ist, der wohlgefällige Sohn Gottes ist, weil diese Idee der Menschheit sie für Gott allein zum Zweck der Schöpfung machen kann. Diese Idee der Menschheit geht von Gottes Wesen aus, ist von Ewigkeit in ihm; sie ist in sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort, durch das alle Dinge sind. Indem nicht von unserem Geiste diese Idee, sondern unser Geist von ihr in Besitz genommen ist, so können wir, die wir nicht einmal unsere Empfänglichkeit für diese Idee begreifen, sagen, daß jenes Urbild vom Himmel auf uns herabgekommen sei und in Herablassung die Menschheit an sich genommen habe. Der Christus ausser und in uns sind nicht zwei Principien, sondern Eines. Wollte man den Glauben an die historische Erscheinung dieser Idee der Menschheit in Christus zur Bedingung des Heiles machen, so hätten wir zwei Principien, ein empirisches und ein rationales. Allein dem letztern fiele doch aller wahre Gehalt zu. Denn was haben wir am Empirischen ohne das Rationale, oder was nicht auch am Rationalen wäre? Der wahre Gottmensch kann also nicht das sein, was von ihm in die Sinne fällt und durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem historischen unterlegen, weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er dem Urbild der Vernunft gemäß befunden wird. Dieß Urbild ist das Objekt des seligmachenden Glaubens: solch ein Glaube aber ist einerlei mit dem Princip eines gottwohlgefälligen Lebenswandels.

Was nun die Beurtheilung dieser Theorie betrifft, so könnte man denken, daß streng genommen für die Christologie hiemit noch gar nichts gethan, vielmehr dieselbe ausgeschlossen

sei. Läßt doch Kant in Betreff des historischen Christus alles auf sich beruhen, ja stellt es eben dadurch, daß er das Historische an ihm zum todten Stoffe herabsetzt, gänzlich in Zweifel, und weiß dem Dogma von Christus keine weitere als eine symbolische Bedeutung abzugewinnen. Allein, es wäre unbillig, ihn blos darnach zu beurtheilen, was er nicht geleistet hat. Denn Christi Gottheit war von der Weisheit des Jahrhunderts schon vor ihm längst aufgegeben: er that nichts dazu; vielmehr den Eifer niederreißender Aufklärung wies er in die Schranken, und zeigte, wie die verachtete Lehre mehr ideellen Gehalt habe, als alle Weisheit der Zeit: statt stürmischen Angriffes auf den alten Glauben suchte er vielmehr eine Vermittlung damit. Sein Verdienst nun um unsere Lehre besteht in Folgendem.

Mit Hervorhebung der Idee des Sittlichguten brachte er wieder eine absolute, geistige Macht zur Anerkennung der Zeit. Durch diese Idee befreundete er sich mit dem Christenthum: denn sie ist nach ihm die gemeinsame der Vernunft und des sich selbst verstehenden Christenthums. Mit Kant hören daher auch die stürmischen Anläufe der Philosophie gegen die Christologie auf: es beginnt die Richtung derselben, sich mit ihr zu versöhnen; wenn schon freilich damit noch kaum erst der Anfang wirklicher Versöhnung gegeben war. Sodann lag darin eine auch für eine glückliche Ausbildung der Christologie sehr günstige Seite, daß er, während bisher das Göttliche nur als etwas durchaus Supernaturales gefaßt war, auch etwas im Menschen Wohnendes, oder doch für sein Wesen Bestimmtes, mit ihm Zusammengehöriges, die sittliche Idee, als etwas absolut Werthvolles hervorhob und damit Bahn machte, das Menschliche in Christus nicht mehr getrennt vom Göttlichen in ihm zu denken, sondern von dem Menschlichen aus dahin zu gelangen, ihm auch das Göttliche zu vindiciren.

Das Dritte aber, wodurch diese Philosophie der Christologie vorarbeitete, war die erst mit diesem System auf's Klarste zum Bewußtsein gediehene Aufgabe, für das Gebiet des Geistes keine Auktorität anzuerkennen, so lange diese eine blos äussere wäre und bleiben wollte, keiner noch so heilig gehaltenen Ge-

schichte an sich einen Werth beizulegen, wenn sie nicht auch eine innere werden könne und wolle, angeeignet entweder von dem die Nothwendigkeit derselben auffindenden Denken, oder vom Leben. Darum besonders war ja unser Dogma dem Geiste so gleichgültig, fremd, ja verhaßt geworden, weil es viel zu sehr blos nach der Seite behandelt worden war, nach welcher es eine vergangene Historie ist, nicht aber auch gebührend als eine ewige Geschichte, nach seiner ewigen Nothwendigkeit und seinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Leben des Geistes selbst. Kant erkannte tief die Sclaverei, die daraus sich ergab, wenn etwas blos Historisches, d. h. nur durch äusseres Zeugniß Beglaubigtes zum Dogma gestempelt werde. Der Geist, das sah er ein, kann und darf nicht gebunden werden durch etwas ihm blos Aeusseres: ist nun die Geschichte Jesu blos ein Geschehenes, nicht getragen von einer ewigen Idee, welche hier hervortritt, so ist sie etwas blos Aeusseres, Vereinzeltes, das zu einem bindenden Dogma für Glauben, Leben, Denken zu machen etwas dem Geiste durchaus Unangemessenes hat. Soll eine Geschichte bindend sein für den Geist, so kann sie es nur durch die Idee sein, die in ihr ist geschichtlich geworden. Diese Idee bindet den Geist, weil sie zugleich Idee des Geistes selbst ist, oder bei seiner Entwicklung werden muß. Indem er durch sie gebunden wird, bindet er sich selbst, d. h. er folgt nur der innern Nothwendigkeit des Geistes und der Sache selbst, wenn er sowohl die Idee als die von ihr geforderte geschichtliche Manifestation anerkennt. Wir haben oben gesehen, daß dieses Streben, das Aeussere als Inneres, das Fremde als Eigenes zu wissen und keine Auktorität für das geistige Gebiet anzuerkennen als die der Wahrheit, die sich dem Geiste selbst zu erproben die Macht hat (eben damit aber erst die Auktorität zu ihrer ganzen Stärke und Wahrheit zu bringen), die Stärke und Herrlichkeit des Protestantismus ausmacht. Kant nun hat in dieser ernsten Richtung einen großen Schritt gethan, denn er hat dieß Streben von nur äußerer Auktorität innerlich unabhängig zu werden, unter die Kategorie der sittlichen Pflicht gestellt. Nun steht die Subjektivität als die freigeborene durch den Adel ihrer Natur berechtigte, ja verpflich-

tete Macht da, nur einer geistigen Auktorität, die als solche zugleich die innere Bestimmtheit des eigenen Geistes ist oder werden soll, zu folgen. Faktisch zwar war vor ihm dieß Recht der Subjektivität gegen die äussere Objektivität geübt, aber willkürlich, nur als angemaßtes Recht, nicht als Pflicht, vielmehr ohne Anerkennung der über der zufälligen Subjektivität stehenden absoluten Idee. Kants Subjektivität dagegen wollte als inneres Maß, als absolute Objektivität die von allen vernünftigen Wesen anzuerkennende absolute Macht des Sittengesetzes. Damit war nun dem Denken die Richtung gegeben, die Person Christi nicht als ein absolutes und damit dem Geiste fremdes Wunder mehr gelten zu lassen, sondern die göttliche Erscheinung des Erlösers dem menschlichen Geiste näher zu bringen.

Aber neben diesen Lichtseiten dürfen wir hier auch nicht die Mängel übersehen, welche an diesem Systeme, so weit es mit der Christologie zusammenhängt, haften.

1) Kant hat die Macht der Subjektivität über die Objektivität sehr weit ausgedehnt, und bleibt bei Anerkennung des Sittengesetzes, an das er seine Christologie heftet, nur darum stehen, weil das Sittengesetz nicht etwas Aeusseres ist, sondern ein Ausfluß der Selbstgesetzgebung der Vernunft. Allein er hat die Subjektivität noch nicht consequent genug durchgeführt. Das Sittengesetz ist ja doch auch zunächst nur etwas innerlich Vorgefundenes, geistig-Empirisches; seine absolute Auktorität ist noch nicht eine erkannte, sondern unmittelbare, nur erst auf dem Gefühl der Ansprüche des Sittengesetzes ruhende. So gut nun Kant ein Recht hatte, alle äussere Objektivität im Christenthum zu prüfen und nach ihrem Verhältniß zur Subjektivität zu schätzen, so gut hatte er die Pflicht, auch diese innere Historie (die Erscheinung einer absoluten Gehorsam fordernden Idee im Bewußtsein) wie ihre Auktorität zu prüfen. Statt dessen läßt er plötzlich die Kritik Halt machen und sich abstumpfen am kategorischen Imperativ. Das absolute Sittengesetz, das einerseits als eine Bereicherung erscheinen kann, welche die Subjektivität durch Eingehen in sich gewann, erscheint andererseits als eine der Subjektivität noch nicht erwiesene Auktorität, somit als ein Rest der

Objektivität, geborgt von der — wenn schon innern — Historie. Und sollte der Weg der Subjektivität sich vollenden, so mußte auch über diesen noch unberechtigten Reichthum der Subjektivität die Kritik ergehen. Steht es aber so mit der Grundlage der kantischen Christologie, so mag sie in sich selbst so viel oder so wenig gelungen sein, als sie will: sie steht noch als bloßes Postulat da.

2) Aber auch abgesehen von diesem unsichern Fundament, stimmt sie weder mit sich selbst, noch mit dem Christenthum zusammen:

a) Nicht mit sich selbst. α) Dem Ideal des Menschen schreibt er absolut verbindende Kraft und absolute Evidenz durch sich selbst zu. Dieses Ideal, sagt er, sei das Urbild in der allgemeinen Menschenvernunft, das in sich selbst die Kraft trage, zu heiligen. Was bleibt nun für die historische Person des Gottmenschen übrig? Nicht die Einpflanzung des Ideals noch der Ueberzeugung von seiner absolut verbindlichen Kraft, sondern nur als Beispiel soll er da stehen. Damit der sittliche Verein sich zusammenschließe und nicht der ethische Naturstand bleibe, soll seine Auktorität als göttliche, Alle unter Einen Willen sammelnde gelten. Allein ist das Urbild allgemein in der Vernunft und besitzt es durch sich selbst heiligende Macht, so erscheint das von Christus Ausgesagte, so wenig es ist, doch noch als zu viel. Wozu dann ein solcher, sei es wirklich, sei es blos vermeintlich sündloser Stifter des Vereins? Hat die Idee selbst und allein, trotz des radikalen Bösen, die Macht der Besserung, kann das Gesetz lebendig machen, so bedarf es keineswegs auch nur des Glaubens an eine geschichtliche, sündlose Person.

β) Noch viel weniger ist einzusehen, wie doch ein auf statutarischen, d. h. den reinen Principien der Vernunft widersprechenden Bestimmungen ruhender Verein zur reinen Sittlichkeit überleiten, und also der Glaube an einen Stifter der Kirche, wie Christus, nothwendig sein soll. Denn weil ein Gehorsam gegen blos statutarische äußere Gebote eine Abhängigkeit von unreinen Motiven, ein Ungehorsam und ein strafbarer Unglaube gegen die absolut fordernde und berechtigte innere Aukto-

rität der praktischen Vernunft wäre, so muß ja Kant entweder sagen: durch einen strafbaren moralischen Unglauben müsse der moralische Glaube, durch Ungehorsam der Gehorsam bewirkt werden, oder aber muß er davon ablassen, die Nothwendigkeit einer Kirche behaupten zu wollen mit einem historischen Stifter von göttlichem Ansehen.

γ) Ueberhaupt ist er noch in einem abstrakten Dualismus befangen. Einerseits sagt er, die Vernunft gebe sich selbst das Gesetz, und es sei Pflicht, daß sie nur sich selbst gehorche. Andererseits geht er doch immer auf den Gedanken Gottes über, der dem Sittengesetz seinen absoluten Werth verleihe, weil es sein Wille ist. Gott erscheint ihm auf seinem abstrakten Standpunkt als ein Fremder, was besonders aus seiner Lehre von den Gnadenwirkungen erhellt; als der, dessen Wirken im menschlichen Geiste die Freiheit mit dem Untergange bedroht. Um fremder Auktorität willen aber soll das Gute nicht gethan werden. Und doch soll dieser fremde Wille andererseits wieder als maßgebend anerkannt werden. Das Verhältniß nun dieser zwei absoluten Willen, des göttlichen und menschlichen, und wie sie Eines sein können, da sie doch nach seinen Grundsätzen zwei sind — hat er nicht gezeigt. Aber freilich ist damit eigentlich schon die Entscheidung für die völlige Alleinherrschaft der Subjektivität gegeben, daß er nur zur Aushilfe die Idee Gottes postulirt. Die Objektivität erscheint ihm gegen die Subjektivität in so gespanntem, abstraktem Gegensatz, daß sie unmöglich beide zu ihrem Rechte kommen können, und daß die Subjektivität auf jede Objektivität, sei sie auch von der sittlichen Idee ganz durchdrungen, ja ihre persönliche Darstellung, hinüberschaut als auf eine die Freiheit bindende, feindselige Macht. Daher, obwohl er geneigt ist, im Christenthum die reine Vernunftreligion anzuerkennen, und wenigstens skeptisch noch die Möglichkeit offen läßt, daß in Christus die Vernunftreligion sei wirklich gewesen, so weiß er doch auch mit einer solchen Objektivität nichts anzufangen, da er es nicht dazu kommen lassen will, daß der Geist eine Objektivität anerkenne und sich ihr darum unterwerfe, weil er sich darin sich nur mit sich selbst, seinem wahren Wesen und seiner

Bestimmung zusammenschließt. Es muß ihn treiben, alle Objektivität zu negiren, und nur Inconsequenz kann ihn wieder Versuche zur Verbindung mit ihr machen lassen.

b) Aber dieß führt uns auf den Widerstreit dieser Theorie mit dem **Christenthum**, und insbesondere mit dem Dogma von **Christus**.

α) Die Religion ist ihm einzig die Moral. Jedes von der Religion genommene Motiv verunreinigt durch Heteronomie das sittliche Bewußtsein, macht, daß der Mensch das Gute nicht um sein selbst, sondern um fremder Auktorität willen thut. **Gott also ist ein Fremder** [5]). Die Moralität und das moralische

[5]) Natürlich ist hiebei vorausgesetzt, daß Kant noch nicht bis zur Läugnung der Idee eines selbstbewußten, von der Welt unterschiedenen Gottes bestimmt fortgeschritten sei; das ist erst (allerdings folgerichtig von Kant'schen Principien aus) durch **Fichte** geschehen. Gott ist für Kant noch nicht blos die moralische Weltordnung, sondern er sucht noch Anknüpfungspunkte für den theistischen Gottesbegriff: er läßt die Gottesidee noch stehen, und vollzieht den Gedanken noch nicht, daß das Ich des Menschen **allein** absolut sei. Aber allerdings hat ihm, wenn nicht die Idee, doch das Sein Gottes nur eine hypothetische, ja müßige Stelle. Es kommt bei seinem System nicht sowohl darauf an, **daß** Gott sei, als darauf, daß er geglaubt werde, nicht blos als schon verwirklichte Weltordnung, sondern als die Macht, das Gute siegreich in der Welt durchzusetzen wider das Böse. Wenn man nun frägt, warum Kant der Idee des selbstbewußten persönlichen Gottes nur eine so müßige Stelle lasse, wie gezeigt ist und weiter erhellen wird, so kann der Grund davon nur sein, weil seine Idee von Gott und dem Menschen noch so formirt ist, daß sie nicht in ihrer Zusammengehörigkeit, sondern als sich ausschließende Größen gedacht sind. Der Deismus des vorigen Jahrhunderts nimmt das Moralische zu seinem Ausgangspunkt, fordert aber noch nicht, daß Gott überhaupt nicht sei, sondern nur, daß er nicht einwirke, weil sein Einwirken für störend gilt. Es muß auch für störend gelten, so lange zum Wesen der moralischen Freiheit nur das Produciren nicht auch das Empfangen gerechnet, ja die Unendlichkeit des Menschen nicht zunächst in seiner unendlichen Empfänglichkeit gesehen wird, sondern nur das Dilemma vor Augen steht: Was ist, muß entweder nur endlich oder nur unendlich sein. Da treibt dann die Consequenz (die bei Kant noch sehr unvollständig

Gesetz wird nicht auf die Idee Gottes gegründet, sondern diese auf jenes. Dennoch legt die Subjektivität ihrem Sittengesetz von selbst und ohne Kritik absoluten Werth bei. Hier zeigt sich schon der Punkt, wo sich diese Verkehrung der Begriffe, diese Apotheose seines moralischen Subjekts dadurch rächen mußte, daß die Moral als eine blos subjektive in Zufälligkeit und in die Willkür der empirischen Subjektivität aus einander gehen mußte. Kant selbst zwar hat diesen Schritt nicht gethan, aber die ideale Subjektivität, die er noch fest hielt und durch welche er dem Sittengesetz einen Schein von Objektivität rettete, hat er nicht mit Gott in wahrhafte Verbindung gesetzt noch nachgewiesen, daß die Forderung der idealen Subjektivität die Forderung Gottes, der allgemeinen Vernunft selbst ist; sondern er bleibt bei der menschlichen Vernunft stehen, wie er sie findet, und indem er dieser die absolute gesetzgebende Kraft zuschreibt, welche nur der absolut allgemeinen Vernunft zukommt, hat er die Objektivität seines Sittengesetzes untergraben, und den Weg sich selbst durchaus verlegt, demjenigen, in welchem Gott Mensch ward, aus welchem also die allgemeine Vernunft selbst spricht, irgend eine für die einzelne Vernunft verbindende Kraft beizulegen. Sodann, da ihm Gott als ein Fremder ausserhalb des Menschengeistes stehen bleibt, so war ihm eine Lebens-Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, wie sie in Christus stattfand,

---

ist) dahin, einen objektiven Gott zu läugnen, um dem Menschen Unendlichkeit oder unendlichen Werth beizulegen. Die Exclusivität oder Fremdheit zwischen den Begriffen Gottes und des Menschen hat sich uns auch schon in der alten Zeit oft in der Form gezeigt, daß der eine durch den andern absorbirt wird, oder nur ein Schemen von ihm übrig bleibt, indem der eine unmittelbar für sich in Anspruch nimmt, was dem andern zukommt. Von dem alten Doketismus bildet nun Kants System das moderne d. h. anthropologische Seitenstück. Denn bei ihm behält das Göttliche vor dem Menschlichen nur eine Scheinexistenz. Daher habe ich der Einwendung Baur's (Trin. III, 781) ungeachtet, das Wort „fremd" im Texte stehen gelassen. Es soll nichts bedeuten, als was ich sonst mit Exclusivität bezeichne. Baur's Darstellung aber scheint mir den Kant zu fichtianisiren, was er auch bei Hegel thut.

gar nicht zu denken möglich. Dieß aber führt auf das Wichtigste,

β) den **Pelagianismus** des Systems. Aller Zusammenhang göttlichen Lebens mit dem menschlichen war ihm abgeschnitten. Die göttlichen Einflüsse auf das Leben des menschlichen Geistes erscheinen ihm als magisch und zerstörend für den Begriff der Sittlichkeit, als ein Herabdrücken des ethischen Gebietes in das Mechanische. Und wenn er schon einerseits sagte: daß das Gute der göttliche Wille sei, so hielt er, wie wir sahen, hieran doch nicht so fest, daß er irgend zugegeben hätte, wenn Gott sein Leben, seinen Willen einem Wesen einpflanze, so sei dieß Leben, weil göttlich, auch das Gute; sondern andererseits ist ihm immer wieder das Gute allein dadurch gut, daß nur der Mensch es thut mit seiner Kraft. In der That, wo Gott und Mensch einander so abstrakt und sich gegenseitig begrenzend gegenüber gestellt werden, da kann auch ihr Verkehr nur ein mechanisches Wirken auf einander, nicht ein eigentliches Ineinander sein, wogegen sich dann mit Recht der für seine Subjektivität und Freiheit sich wehrende Geist kehrt.

Mit der Möglichkeit von Gnadenwirkungen ist dann aber auch natürlich die Person eines Erlösers ausgeschlossen. Und involvirt seine Wirksamkeit im Reiche freier Geister einen innern Widerspruch, so involvirt diesen gleichen Widerspruch, nur in seiner Spitze, die Person des Gottmenschen selbst, sofern in ihm jene unmöglichen Einflüsse des göttlichen Lebens auf das Menschliche bis zu ihrer absoluten Form, dem persönlichen Inwohnen Gottes in einem Menschen gesteigert sind. Höchstens bleibt er stehen in der Würde des Stifters der statutarischen Kirche, und des Beispiels einer, sei es wirklichen, sei es blos im Glauben der Menge vorhandenen Sündlosigkeit, einer Würde, welche er jedoch auch nur temporär und zu dem Zwecke haben darf, alle zur Autonomie, zu seiner Entbehrlichkeit zu führen.

Die Kehrseite nun hievon ist dieß, daß der Mensch sein eigener Erlöser ist. In der Heiligung ist der Mensch versöhnt, heilig aber muß **er** sich machen. Die Heiligkeit oder heiligende Kraft eines andern kann uns nichts helfen. Christi thuender

Gehorsam kann uns so wenig nützen, als seine Leiden uns vom Strafbewußtsein befreien; denn er ist ja ein anderer, als wir, uns fremde. Es bedarf aber auch keines Mittlers; der Mensch soll, also kann er. Freilich stimmt zu dieser Autarkie des Menschen übel Kants Lehre vom radikalen Bösen. Dieses Böse setzt er ja schon als eine ursprüngliche Macht, als ein böse Sein, als eine Verdorbenheit im obersten Grund aller Maximen. Die sittliche Idee dagegen ist nur ein Sollen, ein Ideal, kein Sein. Woher nun soll aus dem Menschen selbst, in welchem das gute Sein nicht ist, der Kampf ausgehen gegen das Böse, das ist? Daß es unbegreiflich bleibe, woher diese Macht des Guten stammen soll, gibt Kant selbst zu, aber er zieht sich darauf zurück, daß das Sollen von der in sich selbst gewissen Vernunft absolut ausgesprochen sei, daher also das Können vorausgesetzt werden müsse. Allein woher weiß er, daß die Vernunft sich nicht selbst widerspricht? Warum hat er, der doch sonst bei der theoretischen Vernunft so wenig Anstand nimmt, Antinomieen zu setzen, nicht auch für die praktische Vernunft diese aufgestellt: du sollst absolut, aber du kannst nicht? Hier wäre sie ja noch unverfänglicher und schlösse weder den unendlichen Werth des Geistes, noch den absoluten Inhalt des Selbstbewußtseins aus, indem vielmehr eine Lösung der Antinomie möglich bleibt. Denn dem nicht könnenden empirischen Menschen wohnt noch eine unendliche Empfänglichkeit bei, vermittelst deren aus ihm ein Könnender werden kann. Mit Recht hat schon Storr die feine Bemerkung gemacht, daß aus dem absoluten Sollen noch nicht das Können unmittelbar aus eigener Kraft, sondern nur die Möglichkeit gefolgert werden könne, daß überhaupt irgendwie das Sittliche realisirt werde.

3) So wenig Kant die Nothwendigkeit eines Erlösers dargethan hat, so wenig haben die Gründe, welche seine Entbehrlichkeit und Unmöglichkeit darthun sollen, eine beweisende Kraft. Wie das Sollen nicht ausschließt, daß durch göttliche Kraft das Können zuwege gebracht werde, indem das radikale Böse eher eine solche Kraft zu postuliren scheint, so kann ihrem Eintreten auch das nicht entgegen sein, daß das durch

göttliche Kraft Gewirkte darum sittlich werthlos wäre es, weil nicht alleinige That des Menschen wäre; denn ist der Wille Gottes das Gute, so ist der von Gott gewirkte höhere Wille eben darum gut, weil er sowohl der Wille Gottes ist, als der Wille des Menschen, wenn schon nicht des natürlichen empirischen, sondern des Wiedergeborenen. Eben so wenig hält es Stand, daß er zwar anerkennt, das sittliche Bewußtsein verlange Bestrafung des geschehenen Bösen, aber meint, diese Strafe leide der neue Mensch stellvertretend für den alten; anerkennt, daß der Mensch, so lange er noch Böses an sich habe — was nach ihm immer der Fall ist, weil es nur in unendlichem Progreß abnimmt — an sich nicht berechtigt sein könne, sich für Gott wohlgefällig zu achten, andererseits aber damit beruhigen will, daß Gott, auf ewige Weise alles anschauend und die ganze Reihe in Einem Blick zusammenfassend, um des Guten willen, das dem Princip nach in der guten Gesinnung gesetzt sei, das mangelhafte Hervortreten desselben in der Erscheinung übersehe, was den Menschen berechtige, sich schon vor Gott für gut zu achten auch in dem Stande der Unvollkommenheit. Es ist zwar rühmend anzuerkennen, daß Kant nicht leichtfertig diese anthropologischen Bedürfnisse behandelt; aber wenn er sie auf seine Weise gestillt, und damit einen Erlöser entbehrlich gemacht zu haben glaubt, so hat er sehr geirrt. Jenes Abbüßen der Schuld des alten Menschen bietet einen schlechten Ersatz dar für die vollkommene, freie Verzeihung, welche das Christenthum anbietet; aber es ist auch innerlich unmöglich, weil jeder folgende Zeitmoment auch des neuen Menschen genug mit sich zu thun und für sich zu büßen hat nach kantischem Princip selbst. So daß nichts übrig bleibt, als mit der Einforderung der Strafe es so genau nicht nehmen, eben damit aber auch von der Strenge des sittlichen Princips abzulassen. Auf dieses Herabstimmen des höchsten Princips führt auch das Zweite. Das Schauen Gottes nemlich auf die ganze Reihe der Zeitmomente kann in Betreff der Gegenwart nicht beruhigen, weil diese unendliche Reihe doch in jedem Punkte unvollkommen ist, ja die Vollendung überhaupt ungewiß bleibt, von Gott also nicht als vollkommen kann geschaut

werden. — So daß nur dadurch die Beruhigung scheint gegeben werden zu können, wenn die Wirklichkeit der Tugend, ihre Erscheinung, für das Unwesentliche ausgegeben wird, das Wesentliche aber nur darin ligt, daß der Mensch potentia gut ist. Da ist aber dann das sittliche Ideal von seiner Höhe gesunken. Mit dem guten Willen, der doch nur der Keim ist, aus welchem die Wirklichkeit der Tugend werden soll, ist denn das Ziel schon erreicht; jener Keim ist schon das vollkommene Gute, und zwar nicht darum, weil etwa die Wirklichkeit des Guten sich daraus von selbst und mit Nothwendigkeit entwickelt; sondern an sich selbst. Denn nach kantischen Principien kann auf keine Weise eine Bürgschaft auch nur für ein steigendes Wachsthum im Guten, geschweige denn für die Vollendung gegeben werden. Der Rückfall bleibt immer möglich, der Mensch kann, ja darf nie wissen, daß er für Zeit und Ewigkeit versöhnt und Gott wohlgefällig ist. So trostlos läßt diese Theorie den Menschen für seine tiefsten Bedürfnisse in Betreff der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Wie ganz anders das Christenthum! Nicht blos verspricht es durch den Glauben an den Erlöser vollen Frieden und Versöhnung, sondern gibt auch durch diesen Glauben die Zukunft als Gegenwart zu genießen. Der Christ weiß sich in Christus als gottgefällig, rein, als Kind Gottes und anticipirt so auf gewisse Weise die künftige Seligkeit, indem er in ihm nicht blos ein Ideal der praktischen Vernunft, sondern ein lebendiges, wirksames Princip ergreift, das in sich die Bürgschaft seiner künftigen Vollendung trägt. Und dieß führt uns von der Stellung, welche Kant dem historischen Christus gibt, noch auf die Würdigung seines idealen Christus.

Es ist dieß nicht der Christus, an den die Kirche glaubt, und deß hat er auch keinen Hehl. Aber weil er dem historischen keine Stelle finden kann, da nur das Vernunftideal Geltung hat, so wird der ganze Reichthum von Ideen, welchen die Kirche in ihrem Christus erkennt, dem idealen zugewandt. Diesem wird all die Hoheit und der Schmuck, den der fromme Glaube an Christus sieht, als symbolische, sinnvolle Dekoration umgethan

Alle Momente des Lebens Christi werden als schöne Einkleidungen der moralischen Idee behandelt, welcher freilich solch ein Schmuck sehr zu statten kommt, da sie bei Kant gar abstrakt gehalten bleibt. Jene Idee des sittlich Guten hat eine übernatürliche Erzeugung, denn sie ist von Gott; Christi Leiden bedeuten, daß die ideale Menschheit nur durch Leiden eingehen kann zur Herrlichkeit: erst durch den Tod feiert sie die Auferstehung u. s. w.

Es ligt am Tage, daß es bei Kant, weder sofern er für Christus eine historische Stelle zu eröffnen sucht, noch sofern er ihn als Idee der sittlichen Menschheit betrachtet, zu einer Christologie kommt. Nach kantischen Principien gehört dieß Dogma fortan nicht in die Dogmatik, denn der historische Christus hat keinen ewigen Werth, daß er Objekt des Glaubens werden könnte; die Lehre vom idealen Christus aber gehört in die Lehre vom göttlichen Ebenbild.

Wenn es daher Theologen gegeben hat oder noch gibt, welche von kantischen Principien aus noch eine Lehre von Christus aufstellen [6]), nach welcher der Weise von Nazareth in mehr als einer Hinsicht groß und erhaben zu finden sei, nemlich in seiner ganzen geistigen Individualität, in seiner intellektuellen und moralischen Größe, in Hinsicht der Religion und Sittenlehre, die er vortrug, in Hinsicht der Schicksale und Thaten, die ihn auszeichneten, indem er ein moralisches Reich, eine Anstalt stiftete, die auf Erleuchtung, Besserung und Beglückung des Menschengeschlechtes abzweckt, wobei übrigens ausdrücklich vorsichtig gewarnt wird, hier etwas mehr zu finden, als ein Produkt des gewöhnlichen Kausalnexus der Dinge, oder nach welcher Jesus Christus verae divinae voluntatis interpres, et ipse plenus numine (τῷ θείῳ) non sine deo talis et tantus nobis propositus est, aber gleichfalls mit dem Beisatz [7]), wie denn der Fromme alles Gottgefällige in der Menschheit auf Gottes Mitwirkung zurückzuführen pflege: so ist das theils zu viel nach den Principien dieser Männer; denn auch nur die Annahme eines sündlosen

[6]) Vgl. Röhrs Briefe über den Rationalismus XI. Wegscheiders Institutiones §. 123. 128.

[7]) Wegscheider, Instit. §. 123. 128.

Weisen in Christus erscheint da unberechtigt, theils aber viel zu wenig, um diesem Dogma eine Stelle in der Glaubenslehre zu bewahren, wovon auch Röhr das richtige Bewußtsein nicht abgeht [8]). Eine christliche Glaubenslehre aber, welche „die Christologie nicht zu einem integrirenden Bestandtheil ihres Systems machen kann", hat sich selbst das Urtheil gesprochen: sie hat auf den Namen einer christlichen resignirt. Christi Person ist völlig unwesentlich und zufällig für seine Lehre, welche allein das Wesentliche ist als die reine Vernunftreligion [9]).

Was aber Kant betrifft, mit dem diese Form des Rationalismus, welche wir die praktische nennen können, die wesentlichen Mängel theilt, so hat er vor ihr theils Consequenz, theils das Verdienst voraus, eine Christologie, wenn auch von ferne, doch positiv vorbereitet zu haben, wie die neuere Zeit sie nöthig hat. Hat es nemlich der alten Christologie vornemlich daran gefehlt, die Person Christi nach ihrer menschlichen Seite, als nicht blos von aussenher kommend, sondern als verwandt dem Geschlecht, als in ihr selbst angelegt zu erkennen, hatte sie vielmehr einen absolut supernaturalen Charakter, etwas Abgerissenes und dem menschlichen Bewußtsein Fremdartiges bekommen, so hat Kant durch Anbauung des anthropologischen Weges, und durch Hinabsteigen in die Tiefen menschlicher Natur in dieser etwas Gottverwandtes erkannt, daher er sie den Sohn Gottes nennt, an dem Gott Wohlgefallen hat; eine Bezeichnung freilich, die ihr nach christlichem Maßstab nicht an sich, sondern nur sofern Christus zu ihr gehört, zukommen kann.

---

8) Röhr a. a. O. XVII.

9) Röhr a. a. O. S. 407.

Drittes Kapitel.

Die Fichtisch-Jakobische Zeit.

Kant hatte, während seiner Kritik sonst nichts Stand hielt, an der Idee des Sittlichguten noch einen festen Halt und für sich eine Art von Vermittlung mit dem Christenthum und der Christologie gefunden. Aber auch dieser letzte Rest von einem objektiven, allgemein gültigen Boden mußte durch das Fortschreiten der sich selbst kritisirenden Vernunft erschüttert, ins Subjektive gezogen werden. Das geschah durch Fichte und Jacobi, wenn schon von jedem auf verschiedene Weise. Wiefern dieß Fichte gethan, davon später; aber näher steht der Theologie sowohl an sich, als durch ihre unmittelbaren Anwendungen auf die Theologie die Jacobi'sche Denkweise. Die Subjektivität schritt in Jacobi zu dem Satze fort: nicht weil etwas gut ist, will ich es, sondern weil ich es will, ist es gut. Damit war jede Objektivität des Sittengesetzes untergraben oder vielmehr vom Ich verschlungen und vernichtet. Aber dieß ist nur die negative Seite der Sache. Die positive und für uns hier wichtigste ist, daß diese tiefere Kritik des Geistes über sich selbst zugleich in eine tiefere Region führte, in die der Religion. Statt der verlorenen Objektivität des Sittengesetzes, welches auch in der That nicht sich selbst tragen kann, ging in der Ahnung, in dem religiösen Gefühl eine höhere Objektivität, die Welt des Glaubens auf, und kraft dieses lebendigen Zusammenhanges mit dem Göttlichen ist es, daß die Subjektivität sich erhaben über das Gesetz dünkt. Das Fortschreiten in der subjektiven, sich selbst kritisirenden Richtung machte den Geist nicht ärmer, sondern

war zugleich ein Sichvertiefen in sich selbst: ahnungsreiche Gefühle, das „unmittelbare Vernehmen des Göttlichen" traten an die Stelle der praktischen Vernunft und erfrischten ihr dürres Land. Hiemit stehen wir auf der letzten Stufe der Entwickelung einseitiger Subjektivität. Diese höchste Spitze der Subjektivität ist ihrer Natur nach gleichgültig gegen alle Objektivität des Wissens: das Gefühl hat in sich Befriedigung und verharrt in sich, gleichgültig, ob es das Gefühl eines Objektiven sei, ob es dieses Objektive wahrhaft und so wie es ist, oder ob es blos sich selbst in irgend einer Bestimmung und Affektion vernehme. Ebenso verhält es sich völlig gleichgültig gegen die Objektivität des Guten; sein subjektiver, freilich zufälliger Zustand ist ihm die einzige Auktorität. Weil es aber seine Berechtigung und innere Befriedigung sich nicht daher ableitet, daß es das Gefühl eines Objektiven sei, das aus ihm noch einigermaßen widerscheint, so vereinigt sich mit ihm gar wohl ein völlig kritisches und skeptisches Verhalten gegen alle Objektivität; der Verstand, der doch auch eine Seite des Geistes ist, mag alle Objektivität richten nach seinem Maß; zerstört er sie auch, so verharrt doch das Gefühl nichts desto weniger in seinen subjektiven Stimmungen der Ahnung, des Glaubens u. s. w. und weiß sich in dem innern Genusse befriedigt, der dann eben ein Genuß der eigenen edlen Natur ist.

Diese ästhetische Weltansicht hat de Wette nach Friesscher Philosophie auf die Theologie übertragen [1]).

Seine Grundansicht kann so bezeichnet werden, daß in ihr das religiöse Gefühl, das ihm mit dem der Schönheit nach hellenischer Weise auf das Innigste Eins ist, für sich gleichgültig ist gegen die Idee des Wahren. Zwar gebührt auch dem Wahren seine Stelle in der Religion: nach dieser Seite ist sie Glaube; der Schönheit dagegen entspricht das Gefühl, das im Glauben ist; aber dieß Gefühl ist das Wesentliche der Religion, und in den Momenten der frommen Erregung wird nicht gefragt, ob

---

[1]) Religion und Theologie. 1815. Andeutungen hievon finden sich schon bei Herder, Vom Sohne Gottes. 1797.

das wahr sei oder nicht, worin sich das Gefühl bewegt. Dem Verstande zwar gebührt auch sein Recht, aber nur nicht in der religiösen Anschauungsweise; die des verständigen Denkens ist eine ganz andere, ja entgegengesetzte, denn ihr ist es nur um das Wahre zu thun, gegen welches das religiöse Gefühl an und für sich gleichgültig ist. Das religiöse Gefühl kann sich andächtig in etwas versenken, was der besonnene Verstand als unwahr erkennt. Darum kann man aber dennoch nicht sagen, daß das Gefühl ein Unwahres sei: denn die Kategorie der Verstandeswahrheit gehört gar nicht in das Gebiet der ästhetischen Betrachtungsweise. So kann eine gedoppelte, ja entgegengesetzte Betrachtungsweise desselben Gegenstandes statt finden, die verständige und die ästhetische.

Freilich ist da das nächste Bedenken: ob durch solche tiefe Entzweiung und Doppelheit nicht die Einheit des Bewußtseins zertrennt werde? Seine Antwort aber auf die Frage ist diese: So weit die Wahrheit ein integrirendes Moment der religiösen Gefühle ist, so weit bleibt sie vom Verstande unangetastet, dessen Betrachtungsweise überall in Geheimnissen endigt und hinter der das Reich des religiösen Glaubens und der Ahnung beginnt. Die ewigen Ideen sind das Wesentliche an den religiösen Gefühlen, so weit hier die Wahrheit überhaupt in Betracht kommen darf, und diese Ideen muß die verständige Betrachtungsweise stehen lassen: nicht darum, weil etwa der Verstand selbst sich dazu positiv zu verhalten, sie in sich aufzunehmen hätte, sondern weil er sie nicht in sich aufnehmen kann. Sein Gebiet ist das Endliche, das Unendliche übersteigt sein Maß und ist nur für das Gefühl da. Weil er aber selbst in seinem Gebiete nie zu Ende kommt, stets unvollkommen bleibt, so bleibt auch immer für das religiöse Gefühl ein Gebiet offen, das dem Verstande völlig fremd, doch auch von ihm nicht angetastet wird, indem es da beginnt, wo jener aufhört.

Die Anwendung hievon auf das Christenthum und die Lehre von Christus ergibt sich von selbst. An sich ist überall nur die ewige Idee das eigentlich Werthvolle, nur sie bewegt das Gemüth. Aber die Religion, das Gefühl kann der Verbildlichung

der ewigen Ideen nicht entbehren: ihr Gehalt und Stoff bedarf einer Hülle, soll nicht ihre Kraft und Eigenthümlichkeit zerfließen und sich verflüchtigen. Dieß nun bildet eine Vermittlung der Bildung unserer Zeit mit dem Christenthum, sofern es mit der wunderbaren Geschichte Christi so innig verflochten ist.

Zwar kann, fährt er fort, nur die Idee, nicht der geschichtliche todte Stoff, in welchen die Idee sich gehüllt hat, den religiösen Sinn nähren. Die Geschichte hat nur Werth, sofern sie Hülle der ewigen Idee ist, und dieser Stoff kann ruhig der zersetzenden oder negirenden Richtung des Verstandes überlassen werden, der auch seine Berechtigung hat, alles aus natürlichen Ursachen abzuleiten. Er darf und soll die reine Wahrheit sehen, d. h. die schimmernde, wunderbare Hülle dem geschichtlichen Christenthum abstreifen; das ist insbesondere die Aufgabe protestantischer Theologie. Allein damit wird die Geschichte nicht werthlos, sondern das Gefühl bedarf, wie gesagt, der Verbildlichungen, der Form der Schönheit für seine Ideen, und wo sollten wir diese sonst hernehmen, als aus der geschichtlichen Ueberlieferung? Diese entspricht zwar gar nicht gerade durchaus den ästhetischen Gesetzen, und macht in sofern eine Umbildung zum Theil wünschenswerth, wobei die hellenischen Gebilde religiöser Kunst zu benützen wären; aber hoch zu achten bleiben diese Hüllen dennoch. Ihnen verdankt selbst die wissenschaftliche Glaubenslehre so manche echte Erweiterung und Entwicklung der allgemeinen religiösen Ideen.

Daher ist er weit entfernt, das Dogma von der Gottheit Christi umstürzen zu wollen, obwohl es ein widersprechender Begriff ist, die Gottheit mit der Menschheit in Einem Individuum vereinigt zu denken, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als solche gedacht wird [2]). Aber es soll diese Lehre auch kein Begriff, sondern eine ästhetische Idee sein [3]). Nach geschichtlicher und verstän-

---

[2]) Vgl. hierüber noch besonders de Wette, über den Geist der neuern protest. Theologie. Studien und Kritiken. 1828. 1. S. 131—133.

[3]) Religion und Theologie. S. 91.

diger Betrachtung sehen wir in Christus den menschlichen Geist zuerst in der Weltgeschichte zu vollkommenem Bewußtsein seiner selbst und seiner hohen Würde gelangen: hier lernt er sich zuerst als Sohn Gottes fühlen, und als fähig, dem himmlischen Vater gleich zu werden. In Christus als dem erstgeborenen Sohn Gottes offenbarte sich die göttliche Wahrheit, die unendliche Tiefe und Reinheit. Er war das hohe Vorbild, dem die andern nachstreben sollen. Das ist seine Stelle, wenn von Verstandeswahrheit die Rede ist. Diese Wahrheit aber schlug schon den Aposteln auch in einen sinnlichen Begriff um, sie vergötterten die irdische Person Jesu. Und immer mehr bekam die Idee des Sohnes Gottes eine metaphysische Bedeutung, da sie doch mehr nur eine moralische hat. Lange blieb es bei dieser mythologischen Denkweise, daß er ein herabgestiegener Gott sei; aber in unsern Zeiten empörte sich der natürliche Menschenverstand gegen die im Widerspruch befindlichen Formeln der Kirche. Viele verwarfen die ganze Lehre, oder begnügten sich, Jesum für einen sehr tugendhaften, weisen Mann zu halten. Allein damit ist weder dem Gefühl Genüge geschehen, welches der Christ dem Urheber seines Glaubens schuldig ist, noch die Idee erschöpft, welche die Apostel und die erste Kirche beherrschte. Solch eine Kritik findet nur dürftige Ideen in wegzuwerfenden Hüllen, weil ihr Standpunkt ausserhalb des Christenthums und des religiösen Gefühls überhaupt genommen ist, so daß sie nur mit dem kalten Verstand, nicht mit dem begeisterten Gefühl urtheilt. Der fromme Christ aber, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, von der in Einführung derselben sichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Charakters Jesu, glaubt und schaut in ihm die leibhaftige Gottheit. So findet die Gottheit Christi ihre Stelle als ästhetische Idee, da, wo von religiöser Schönheit die Rede ist. Der fromme Christ grübelt nicht, sein Verstand ist befangen von der idealen Anschauung. Weg also, ruft er aus, mit all jenen dogmatischen Bestimmungen, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß; Christus gelte uns fortan als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes; man sei

nicht zu karg in seiner Verherrlichung, dinge und markte nicht mit Ausdrücken, aber vergesse nicht den Unterschied der verständigen und der idealen Ansicht! Seine ganze Geschichte werde in echt symbolischer Ansicht aufgefaßt. Die wunderbare Zeugung und Geburt Jesu ist die Idee des göttlichen Ursprungs der Religion und der göttlichen Würde Jesu. Seine Wunder stellen die Idee der Herrschaft, der selbstständigen Kraft des Menschengeistes und die erhabene Lehre des geistigen Selbstvertrauens eingehüllt dar. In Christi Auferstehung sehen wir ausser der historischen Seite, nach welcher wir darin eine sichtbare Wirkung und Veranstaltung der göttlichen Weltregierung finden, das Bild des Sieges der Wahrheit; in der Himmelfahrt endlich das Bild der ewigen Herrlichkeit der Religion.

Diese Scheidung nun von Bild und Idee, fährt er fort, wodurch wir in den Stand gesetzt sind, jenes als ein Geschichtliches ganz der philosophischen und historischen Forschung anheim zu geben, während uns die Idee unverkümmert bleibt, ist weder willkürlich, noch unredlich. Nicht willkürlich — denn die verständige Ansichtsweise fordert ihre Rechte, und die religiösen Gefühle und Vorstellungen dagegen bedürfen der Bilder. Nicht unredlich, denn was von ewigen Ideen im religiösen Gefühle an diesen Bildern gefunden wird, das ist auch objectiv in Christi Person gelegen gewesen. Das Historische an sich aber kann für das Gefühl selbst nur Versinnlichungsmittel, Vehikel sein. Man könnte nun freilich zu der Frage geneigt sein, ob nicht das religiöse Gefühl, um von jenen Bildern zur Idee übergeleitet zu werden, wesentlich das an sich habe, die Bilder selbst für etwas Objektives, Historisches zu halten? Die Antwort de Wette's aber hierauf scheint in Folgendem zu liegen [4]): In den Momenten religiöser Erregung grübelt der Verstand nicht, er ist befangen von der idealen Anschauung, und nur da tritt er hervor, wo die Begeisterung erkaltet. Darin ligt nun nicht undeutlich, daß allerdings in den Momenten religiöser Begeisterung der Mensch sich jenen Symbolen als geschichtlichen hingibt, nur tritt da der Ver-

[4]) Religion u. s. w. S. 216.

stand, der dieß nicht annehmen kann, noch darf, zurück; dem Gefühl dagegen kommt keine theoretische Bedeutung zu. Hiemit ist freilich ein tiefer wesentlicher Zwiespalt in dem Organismus des Geistes selbst gesetzt, der nur kümmerlich dadurch beschwichtigt wird, daß es dem Geist in religiösen Momenten um Wahrheit zunächst gar nicht zu thun sei, ausser in Beziehung auf die allgemeinen, ewigen Ideen, welche aber von der Person Christi völlig unabhängig sind. Denn mag es sein, daß auf den Stufen niedriger Verstandeskultur in frommen Momenten durchaus innig das Bild mit der Idee verwachsen ist, und der fromme Sinn, ohne daß man ihn darob tadeln darf, sich unbefangen und arglos dem Bilde hingibt, in welchem er die Sache selbst, ohne Scheidung zwischen Form und Inhalt, hat, so wird es doch eine andere Bewandtniß haben mit derjenigen Verstandesstufe, wo diese Scheidung vor sich gegangen ist, wo der Verstand die Geschichte als bloßes Bild erkannt haben will. Diesen einmal gemachten Erwerb wird der Geist, der doch Einer ist, in frommen Augenblicken sich nicht wieder hinwegdenken können, als wäre er nicht gemacht; er wird, ist die Scheidung wahrhaft und mit klarer verständiger Verwerfung der Geschichte als solcher vollzogen, auch in frommen Augenblicken sich der Geschichte nicht mehr als solcher hingeben können, noch dem Bilde ohne das Bewußtsein, daß es blos Bild einer subjektiven ästhetischen Idee sei. Dann sind aber auch diese Bilder, aus christlicher Geschichte, besonders den Erzählungen von der Person Jesu genommen, völlig subjektive, willkürliche Einkleidungen ewiger, an der Person Jesu wie an aller Geschichte gar nicht wesentlich haftender Ideen, Einkleidungen, welche mit ganz andern zu vertauschen so lange offen bleiben muß, bis die Nothwendigkeit dem Geiste nachgewiesen ist, an diese sich zu halten. Der Beweis dafür aus der Nothwendigkeit, sich im Zusammenhang mit der Geschichte zu erhalten, reicht hier weit nicht aus: dieß Argument würde jedes freie Hervortreten einer neuen Erscheinung in der Menschheit, auch das Christenthum, als unberechtigt darstellen. Soll aber aus dem Wesen des menschlichen Geistes dieser Beweis geführt werden, so dürfte dieser Beweis leicht dahin ausschlagen, daß wir, um

der ursprünglichen, wesentlichen Nothwendigkeit willen, uns alles Herrlichste und Größte nur im Bilde der Person Christi lebendig zu vergegenwärtigen, Christum uns auch objektiv als Solchen denken müssen, wie uns das Gefühl nöthige, es wäre denn, daß wir eine prästabilirte Disharmonie zwischen Denken und Gefühl, Objektivität und Subjektivität vorzögen.

Weiter ist klar: solche Trennung zwischen Verstand und Gemüth, nach welcher die Anschauungsweise des letztern erst da anfängt, wo die des erstern aufhört und als unmöglich gedacht ist, daß beide in einander seien und einander durchdringen, muß auch einen Dualismus in die Objektivität der Welt verlegen. Der Verstand, wenn er bis an das Ende der Ursachen gelangte, was seine Aufgabe ist, müßte alles als rein natürlich und z. B. die Person Christi ganz nur aus der menschlichen Natur begreifen. Dann aber würde auch das menschliche Denken nach de Wette aufhören, das so Begriffene als eine That Gottes zu denken, und nur das erhält immer noch der Frömmigkeit ein Recht auf ihre Anschauungsweise, daß der Verstand überall in Geheimnissen endigt, d. h. nicht zu seinem Ziele kommt. Nach Jacobi'scher Weise soll nur auf das Nichtwissen die Frömmigkeit gebaut sein. Der erkannte Naturzusammenhang kann also nicht zugleich als göttliche That gedacht werden; diese Begriffe decken sich nicht, sondern schließen sich aus. Da haben wir mithin wieder den allen einseitig subjektiven Systemen gemeinsamen Fehler einer abstrakten Trennung zwischen Gott und Welt. Dasselbe offenbart sich aber auch besonders im pelagianischen Charakter dieses Systems. Die verständige philosophische Ansicht schreibt nach ihm das Gute dem Menschen zu, und muß es, denn nach anthropologischer Ansicht, welches eben die der Philosophie ist, ist der im Menschen wirkende Geist nichts als der Geist der Vernunft. Dagegen ist es eine schöne religiöse Ansicht, die in uns aufglühende Begeisterung zum Guten als einen Ausfluß Gottes zu betrachten; auf ihrem Standpunkte, dem religiösen, ist sie richtig, aber sie soll sich nicht zur anthropologischen Wahrheit stempeln wollen, sonst ist sie falsch.

Daraus erhellt, daß de Wette über Christi göttliches Wesen

wissenschaftlich nichts aussagen kann, denn von göttlichen Dingen weiß nur das subjektive Gefühl, nicht der Verstand. Christi Person selbst hat keinen ewigen Werth, denn sie ist keine ewige Idee, sondern nur als Bild bleibt sie stehen. Da gebührt aber fortan der Christologie keine dogmatische Stelle, denn aus Bildern hat die Wissenschaft nicht zu bestehen. Was über Abzug dessen bleibt, daß Christus Bild einer ästhetischen Idee ist, ist rein Menschliches; zwar von de Wette in seiner Vollendung gedacht, aber ohne Berechtigung, sofern von keiner Seite des de Wette'schen Systems die Nothwendigkeit erhellt, daß ein solch vollendeter „Gottessohn" historisch gewesen sei, vielmehr eher das gerade Gegentheil. Ein anthropologisches Bedürfniß einer solchen vollendeten Erscheinung (und nur von anthropologischer Seite her ist ja nach de Wette etwas zu erkennen) kann nach ihm die Wissenschaft nicht anerkennen. Der Verstand ist ihm ein geborner Pelagianer: die Heiligung, Versöhnung, Beseligung des Menschen bewirkt Christi Person nicht, sondern nur die ewige, an seine Person nicht gebundene Idee. Seine Person und Geschichte erweckt z. B. die Idee, daß nur durch das religiöse Gefühl der Resignation, indem wir uns vor Gott beugen, die Ruhe des Gemüths *von selbst* wieder kehrt. Diese Idee erweckt er nur durch Lehre und Vorbild. Allein dazu bedarf es keines sündlosen Religionsstifters, sondern nur eines solchen, der andern Religionsstiftern coordinirt ist: ja es bedarf da kaum des bestimmten Glaubens an seine Unsündlichkeit, weil er, auch ohne diese historisch vollkommen an sich zu tragen, zur Verbildlichung einer ewigen Idee dienen kann [5]).

---

[5]) In späteren Veröffentlichungen ist dieser edle, rastlos strebende, der Wahrheit stets offen gebliebene Geist dem objektiven Christenthum immer näher getreten. So besonders in dem „Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt." Bas. 1846. Schon der Begriff des Glaubens gewinnt ihm hier objektivere Bedeutung auch für die Erkenntniß. Zwar die Trinitätslehre, also auch Präexistenz Christi wie die Zweinaturenlehre weist er ab; die Auferstehung ist ihm eine objektive Vision der Apostel, die Wunder Christi sind ihm relative, Wirkungen seiner gesteigerten Geisteskraft. Aber die verständige oder natürliche Auf-

Dieser de Wette'schen Ansicht ist die von Hase [6]) und Colani [7]) verwandt.

Für die wahre christologische Erkenntniß, sagt Hase, ist vor Allem Ergründung der Ideen der Gottheit und der Menschheit in ihrem Verhältniß zu einander nöthig; Möglichkeit und Bedeutung ihres Vereins in Einer Person wird dann von selbst erhellen. Das Wesen der Menschheit nun ist, wie aus dem

---

fassung der heil. Geschichte und die ideale, gläubige der Gemeinde sucht er zu vermitteln durch einen lebendigern Gottesbegriff, durch Gottes Immanenz in der Welt und sein Wirken in der Natur. Christus ist als Heiland geboren, nicht erst geworden; das „Wort" d. h. die nach der Welt hingerichtete offenbarende Thätigkeit Gottes war im Anfang bei Gott, eine Bestimmtheit oder Eigenschaft seines Wesens, und zugleich war in derselben sein ganzes Wesen, sie war Gott, nicht verschieden von ihm, etwa blos ein Ausfluß von ihm. Und dieser sich selbst offenbarende Gott in seiner ganzen Einheit und Fülle offenbarte sich zuletzt in Christo (S. 328). „Das neue selige, freudige Leben, die Herstellung des wahren Lebens der Menschheit hat seinen Anfangs- und Mittelpunkt in der geschichtlichen Person, in welcher es seine Vollendung, sein Ur- und Vorbild hat. — Im christlichen Glauben ist ein allgemein gültiger idealer und ein realer Bestandtheil. Jener besteht aus den allgemeinen ewigen Wahrheiten, dieser ist das dem Christenthum Eigenthümliche, allein zum Heil Hinreichende. Daß ein Mensch gelebt hat, durch welchen alle jene Wahrheiten nicht blos gelehrt, sondern lebendig geoffenbart, ja vollzogen und verwirklicht sind, daß in ihm die Einheit der Gottheit und Menschheit wirkliche Thatsache gewesen, daß er die Versöhnung vollbracht und das Reich Gottes gestiftet hat, das gibt dem Glauben die Vollendung. Dieß realistische Moment der Verwirklichung ist es, wodurch sich das Christenthum gegen alle andern Religionen, so wie gegen jede idealistische oder rationalistische Lehre, die sich über dasselbe stellen will, siegreich geltend macht." S. 33.

6) Vgl. Hase Gnosis III. §. 159—177. Leben Jesu §. 11—18. Evangel. Dogmatik Ausg. 1. §. 141 — 169. A. 2. 1838. §. 161. 170. S. 241—287. A. 3. §. 148—157. 169. S. 191—227. 274 f. Das dogmatische Resultat in Beziehung auf Christologie, wie auch dessen Begründung ist im Ganzen sich gleich geblieben; vgl. besonders Ausg. 3. §. 157.

7) Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne. Strassbourg.

Selbstbewußtsein sich ergibt, die aus dem Endlichen zu erschaffende Unendlichkeit (§. 47). Der Menschengeist hat in sich das Gesetz einer unendlichen Entwicklung seiner selbst, ist demnach frei, d. i. durch sich selbst in bestimmter Art seiend; eben daher theilnehmend am Unendlichen, weil ohne absolute Schranke. Andererseits ist die Freiheit beschränkt, geht aus von Nichtsein, Bewußtlosigkeit, entwickelt sich unter nicht selbst gegebenen Gesetzen. Diese Urkraft der Freiheit, im Fühlen, Wollen, Erkennen des Unendlichen, des Schönen, Guten, Wahren sich offenbarend, ist nichts Anderes als das Streben des Geistes, unendlich er selbst zu sein. Nun ist es freilich an sich unmöglich, daß aus dem Werden je das vollkommene Sein, aus dem Endlichen das Unendliche werde, das Eine ist die vollkommene Verneinung des Andern. Dieser Widerspruch im Geiste selbst müßte ihn zu Grunde richten, wenn nicht eine Kraft in ihm wäre, die sich Fremdes aneignete, ohne es doch so in sich aufzunehmen, daß ihr dasselbe wie ein Eigenes würde. Durch eine solche Kraft würde der Mensch die ihm unerreichbare und in einem andern Objekte realisirte Unendlichkeit sich zu eigen machen und jene fremde Macht, die den Grund seiner Freiheit enthält, als eigene Macht ansehen; jene Kraft müßte aber doch eine freie sein, weil die Freiheit nur durch sich selbst erhalten werden kann. Eine solche Kraft, Fremdes anzueignen, ohne es in sich aufzunehmen noch die eigene Selbstständigkeit daran zu verlieren, ist im Menschen seine Liebe zum Unendlichen, durch welche er an seiner Vollkommenheit Theil nimmt. Diese Liebe des Menschen zum Unendlichen geht hervor aus dem Streben nach demselben, ist nur durch Freiheit möglich, ist nur des Menschen natürliche Entwicklung. Wer die Liebe zum Unendlichen (Gott), die Religion verneint, der verfällt dem Widerspruch mit sich selbst. Man muß Gott sein oder Gott lieben. Wir lieben in dem Unendlichen die unerreichbare Vollendung unserer selbst. Nur sofern der Mensch göttlich wird in fortgesetztem Streben, liebt er Gott und hat Religion. Weil aber aus dem Endlichen niemals das Unendliche werden kann, so ist der Mensch real ewig geschieden von Gott, ideal vereint ihn seine Liebe mit Gott in einer Einheit, die nur durch

die Verschiedenheit der Subjekte möglich ist. Diese Einigung ist ein Fortschreiten vom Endlichen zum Unendlichen in nie endender Annäherung. Das Gefühl des freien fortschreitenden Lebens ist die Glückseligkeit, die wahre Seligkeit aber ist Gottseligkeit in der Liebe zu Gott. Denn das einzig wahrhaft unendliche Leben des Menschen ist seine Liebe zum Unendlichen (§. 48—55). In der Liebe zu Gott ist der Glaube an Gott gegründet; aus ihr daher muß die Idee Gottes vollständig entwickelt werden können. Die Gottesliebe ist aber die Einheit von Freiheit und Abhängigkeit, nicht diese blos noch jene, denn das Eine führte zur Selbstvergötterung, das Andere zur Vernichtung in Gott. So ergibt sich ein Gottesbegriff, wornach wir von Gott abhängig sind, indem er es ist, der unsere Freiheit sichert, und der andererseits für unsere relative Freiheit das Urbild, die ihr unerreichbare Vollendung ihrer selbst ist. Die Idee der Menschheit, erhaben über alle Beschränkung, ist die Idee Gottes, wiefern sie der Menschheit offenbart werden konnte (§. 105 f.).

Hase's gewandter Geist hat, verglichen mit Jacobi oder de Wette, offenbar manche Bildungselemente der neueren Theologie in sich aufgenommen, die es in Frage stellen können, ob er nicht bereits der dritten Periode zuzuzählen sei, der er ohne Zweifel auf dem Gebiete angehört, auf welchem er seine Stärke hat, auf dem der Kirchengeschichte. Allein sieht man von dem bestechenden Zauber schöner, schlagender Einzelsätze ab, so ist wohl nicht in Abrede zu stellen, daß der Kern seiner Gedanken und die alles bestimmenden Grundfäden trotz des Einschlages anderer Art noch unserer Epoche angehören, sofern deren charakteristisches Wesen in der einseitigen Subjektivität besteht, durch welche die Immanenz Gottes in der Welt in eine bloße Transcendenz verwandelt, wodurch der Dualismus zwischen Gott, von dem wir „real ewig geschieden“ bleiben sollen, und zwischen uns zur unübersteiglichen Scheidewand wird trotz der „unendlichen Annäherung“, auf die wir vertröstet werden, und trotz der Liebe zu Gott, die uns „ideal“ mit Gott vereinen soll. Dieser Dualismus bringt einen nie auszugleichenden Zwiespalt in unsere eigene Bestimmung, denn einerseits soll die Vollendung unserer selbst in Gott

gegeben sein, also das Gottsein als unser Ideal gelten, andererseits sind wir doch neben Gott nur durch relative Freiheit, oder dadurch, daß wir nicht Gott sind. Ist es ein Ernst mit unserer Bestimmung für die Vollendung, so kann die Seligkeit noch nicht sein in dem stets unendlichen Abstande von ihr, sondern wir selbst sind, in den Dualismus zwischen Sollen und Sein als einen ewigen gebannt, im Zwiespalt und in der Unseligkeit. Ist es aber mit der Vollendung unserer selbst als unserem Lebensgesetz kein Ernst, ja haben wir eine von der Sünde völlig befreite Zukunft nicht zu erwarten, wie anderwärts angedeutet scheint (§. 70), so sieht man nicht, wie das mit dem wenigstens subjektiv-ethischen Geiste sich reimt, der in Vergleich mit dem Pantheismus und mit Systemen der bloßen Nothwendigkeit sonst Hase eigen ist. Sagt man, die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit werde ausgefüllt durch die Liebe zu Gott, so kann das nicht helfen, wenn gerade unsere Liebe so unvollkommen ist, wie Hase selbst gesteht. Denn die Liebe ist ja das, was sein sollte: sie bezeichnet also so, wie sie in uns ist, die Kluft aber nicht deren Ausfüllung. Ja, wenn geredet würde von einer Liebe Gottes zu uns, einer sich bethätigenden — denn nur diese ist Liebe! Aber diese Liebe Gottes zu uns bleibt ihm, wenn man von der Selbstmittheilung in der Schöpfung absieht, rein in Gott beschlossen, ähnlich wie die justificatio forensis oft als ein Liebesurtheil gedacht ward, das Gott ewig oder zeitlich nur in sich selbst hineinspricht. Die Ursache hievon ist bei Hase spürbar nicht etwa ein deistischer Hang, sondern nur eine eifersüchtige Behütung seines Freiheitsbegriffes, der nicht vermag auch im Empfangen und sich Bestimmenlassenwollen einen Akt der Freiheit zu sehen, noch umgekehrt die höhere Freiheitsstufe an ihr selbst als die Kraft vollerer Hingebung zum Bestimmtwerden und Empfangen von Gott zu begreifen weiß; der endlich nicht wirklich den festen Glauben zeigt, daß Gott seine Liebe bethätigend „die Freiheit sichert“, die ohne ihn welkte oder untergienge. Hase will allerdings nicht eine absolute Fremdheit und Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen; im Gegentheil nur einen quantitativen Unterschied (§. 157). Aber gerade die Unmittelbarkeit der Einheit

des Göttlichen und Menschlichen läßt es nicht zu einer wahren Einheit kommen. „Die menschliche Natur ist ihm derselben Art mit der göttlichen, nur dadurch quantitativ geschieden, daß der Mensch nach dem Unendlichen strebt, Gott das Unendliche ist.“ Allein gerade weil ihm der Mensch nur Gott in der Contraction, Gott der Mensch in absoluter Expansion ist, schließen sich beide aus. Ganz anders würde sich dieses Alles gestalten, wenn Hase des Menschen Unendlichkeit, statt in der Unmittelbarkeit des Habens und der produktiven Kraft, die er Freiheit nennt, zunächst in der Unendlichkeit der Empfänglichkeit sähe. Denn da ergäbe sich, daß des Menschen Begriff ohne Gott und seine Einwohnung gar nicht realisirt ist; da ergäbe sich statt jener losen und schwankenden Fäden zwischen uns und Gott, die einseitig unser Streben und unsere Liebe an Gott anknüpfen soll, um ihn mit uns zu verbinden, ein dem Begriffe Gottes als der Allmacht und Liebe entsprechenderes Band als dasjenige ist, welches Hase findet, und welches darin bestehen soll, in Liebe sich „Fremdes anzueignen, ohne es doch in sich aufzunehmen.“ Das Letztere erinnert unwillkürlich an die Communicatio idiomatum, wie sie in der spätern lutherischen Dogmatik als Aneignung ohne μέθεξις vorgestellt ist.

Wie bei den Prämissen dieses Freiheitsbegriffs die Christologie ausfallen muß, ist leicht zu diviniren. Christi göttliche Natur ist seine ungetrübte Frömmigkeit. Die positive Bedingung der Vollkommenheit Jesu von Gottes Seite war, daß Jesus mit dem unverletzten Keime zur vollkommenen Menschheit geboren ward; die negative Bedingung von Jesu Seite war seine auch im Kampfe bewährte Sündlosigkeit. Die Kirche hat immer mehr den guten Willen und die Meinung gehabt, an die Gottheit Christi zu glauben als die Sache selbst; denn durch das „Gezeugtsein“ ist dem Sohne die Absolutheit abgesprochen, also die Gottheit. Da Menschheit und Gottheit nur quantitativ von einander verschieden sind, so enthielte es einen unbedingten Widerspruch, wenn die Gottheit das Beschränkte in sich aufnähme, oder die menschliche Natur, die persönlich sein muß, um wahre Menschheit zu sein, das Absolute. Jede von beiden Naturen,

in allem gleich mit der andern ist nur verschieden durch die Negation dessen, was sie bei der Vereinigung in sich aufnehmen soll, mit dessen Aufnahme sie also nothwendig zur andern Natur würde, nicht mit ihr vereinigt. In Christo ist nicht durch ein wunderbares Eingehen der göttlichen Natur in die menschliche, sondern durch die vollendete Ausbildung der menschlichen Natur ihr göttlicher Inhalt offenbar geworden. Die Kirchenlehre hat durch das mißverstandene Symbol eines menschgewordenen Gottes den Glauben an die göttliche Natur und Bestimmung der Menschheit wie an ihre Vollendung in Christo treu überbracht. Es ist aber Zeit, als Gemeingut der Menschheit anzuerkennen, daß nach Christi Vorbild jeder Menschensohn, so weit an ihm ist, zum Gottessohn erwachsen soll. In Jesu Leben ist die verklärte Menschheit geschichtlich vor Augen gestellt; das reine und ewige Ich findet gerade in der Hingabe (aber nicht Anbetung) an Christum als den Inbegriff aller höhern Tendenzen des Menschenlebens seine höchste Entwicklung. Durch Lehre und Leben ist Jesus der Gründer einer von seinem Geiste beseelten Gemeinschaft geworden, mit der Absicht, die Menschheit zur höchsten religiösen Entwicklung zu vereinigen, und in dieser Stiftung ligt dem Christen die Bürgschaft für Christi Würde im Gebiet der Frömmigkeit. Er war Anfang des neuen Lebens und besaß, was er gründen wollte für Andere (§. 158. 164). Sein Tod ist Vorbild der Selbstopferung der Liebe, worin das Heil ist. Aber Gott bedarf keines Opfers, noch einer Versöhnung durch das Opfer eines Gerechten. Fremde Schuld und fremdes Verdienst sind unübertragbar. Kein Verdienst eines Menschen, sondern die Gnade Gottes allein versöhnt und beseligt die Sünder. Auch was übernatürliche Gnadenwirkungen betrifft, so hat nach Hase nur das durch Freiheit Erworbene für ein freies Wesen Werth; alles Andere achtet derselbe nur in Gott, nicht im Geschöpf. „Der Wirksamkeit Jesu dankt die ganze Christenheit Religion und Seligkeit, aber ob diese nicht auch ausser Christo gefunden werden könne, ligt im Streit der Wissenschaft.“

Es ist ohne Zweifel im strengen Sinne gemeint, wenn

Hase Jesu die religiöse Vollkommenheit, d. h. die vollkommene Liebe zuschreibt. Aber dazu wollen seine andern Sätze nicht stimmen. Ist in Jesu die vollkommene Liebe wirklich geworden, ist die Menschheit in ihm verklärt, ihre Idee verwirklicht, so ist er nach Hase's Prämissen Gott, da ihm Gott die Idee der Menschheit ist. Umgekehrt, wie kann er Gott und den Menschen einerseits nur so wie Unendliches und Endliches sich unterscheiden lassen und doch eine reale ewige Scheidung beider annehmen, andererseits aber auch dem Menschen göttliche Natur zuschreiben, ja ihn ein endlich-unendliches Wesen nennen?

Stehen sich Gott und Mensch so, wie Hase sagt, gegenüber, geschieden durch die ewig unausfüllbare Kluft des Endlichen und Unendlichen, so ist die Zusammensetzung „werdender Gott" „vollkommene Menschheit" ein katachrestischer Ausdruck, ein Siderorylon; so ist es aber auch mit der Bestimmung des Menschen zur Vollkommenheit kein Ernst; denn sein Wesen legt dann ewig Einspruch ein gegen die Vollkommenheit, wie andererseits diese von demselben Wesen soll gefordert sein. Und dafür bietet, was Hase von der göttlichen Art oder Natur des Menschen sagt, keinen Ersatz; denn diese natürliche Güte verträgt sich auch mit der Selbstsucht (§. 77). Eben daher ist Colani's Ansicht als eine Verbesserung der Hase'schen zu achten. Er läßt ab von der Sprödheit des Hase'schen Freiheitsbegriffes Gott gegenüber — die doch mit der Schöpfung durch selbstmittheilende Liebe übel besteht; er will auch die göttliche und menschliche Natur nicht blos wie Endliches und Unendliches ansehen, sondern zum Begriff der Menschheit gehört ihm die ethische Unendlichkeit oder Vollkommenheit, wie zum Begriffe Gottes. So ist ihm Christus in ethischer Hinsicht wirkliches Ebenbild Gottes; er ist ihm nicht Gottmensch, aber Menschgott, weil Gottes ethische Eigenschaften in ihm Wirklichkeit sind. Aber, fährt er fort, hievon sei Gottes metaphysisches Wesen wohl zu unterscheiden, und die Bestimmungen von diesem können Christus nicht zukommen: in dieser Hinsicht sei und bleibe Christus blos endlich. Aehnlich hatte auch die alte Comm. idd., und nicht blos die reformirte, zwischen mittheilbaren und unmittheilbaren göttlichen Eigenschaften unterscheiden

wollen, und die Unendlichkeit, so wie die Unermeßlichkeit nicht direkt auf die Menschheit übertragen, dagegen (die ethischen Eigenschaften unbeachtet lassend) auf Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart als Objekte der Mittheilung sich gerichtet.

Colani läugnet wie Hase Christi Präexistenz und die Zweiheit der Naturen. Christus ist ihm Mensch, der aber die ethischen göttlichen Eigenschaften sich auf Grund einer reinen Natur angeeignet hat, und ihm daher Homme-Dieu heißt. Die nächste Frage muß nun aber die sein: ist das Ethische nur eine Eigenschaft, oder ist es auch ontologisch zu fassen? Im erstern Fall hätten wir eine Mittheilung von göttlichen Eigenschaften ohne Mittheilung des göttlichen Wesens, also dieselbe Meinung von einer Trennbarkeit von Wesen und Eigenschaften in Gott, zu welcher wider Willen die alte Orthodoxie neigt. Umgekehrt dagegen, wenn in der Liebe göttliches Wesen ist, so ist in ihr auch ein substanzielles metaphysisches Sein eingeschlossen und der Antheil des Menschen am göttlich Ethischen ohne das Metaphysische nicht möglich. Colani's Trennung des Ethischen und Metaphysischen in Gott trüge sonach, um nur nicht in Christus eine Menschwerdung Gottes zuzugeben, in Gott selbst den Dualismus eines ethischen und metaphysischen Wesens hinein, die indifferent ausser einander stünden.

Die Hervorkehrung der ethischen Seite an der Christologie, welche seit Kant immer vollständiger eingreift, ist ohne Zweifel ein dankenswerther Fortschritt. Aber das Ethische ist selbst noch nicht in seiner ganzen Absolutheit gedacht, wenn es nicht auch als die wahre Realität und als die Macht über alle Realität erkannt ist. Der verwirklichten göttlichen Liebe wird daher auch die göttliche Weisheit und Macht nicht fehlen können.

Um den Grundirrthum des Standpunktes der einseitigen Subjektivität zu überwinden, muß es darauf ankommen, auf das Verhältniß des Wesens Gottes und des Menschen einzugehen, nicht aber blos bei den Eigenschaften stehen zu bleiben. Käme es nur auf sie an, dann freilich brauchte es nur die Eigenschaften der Sittlichkeit, Erkenntniß, Liebe in's Unendliche ausgedehnt zu denken, so wäre das Menschliche und das Göttliche Eins geworden.

Allein da käme reine Vereinerleiung heraus, das vollendete Menschliche hörte auf menschlich zu sein, es bliebe am Schlusse nur Göttliches übrig. Aber gegen diesen subjektiven oder anthropologischen Monophysitismus reagirt der wahre Begriff Gottes und des Menschen; er macht sich zunächst wenigstens negativ gegen die äußerlichen Weisen der Versöhnung geltend, die nur in der Vernichtung der einen Seite des Gegensatzes bestehen, und ruht nicht, bis von dem Wesen Gottes und des Menschen die Erkenntniß gewonnen ist, daß sie sich weder monophysitisch noch nestorianisch ausschließen, vielmehr auf einander weisen und zielen, und bis durch Erkenntniß ihres durch ihre Unterschiedlichkeit zusammengehörigen Wesens eine tiefere Versöhnung im Wesen des Göttlichen und Menschlichen gefunden ist.

Allen Stadien der einseitigen Subjektivität ist eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Begriff des Menschlichen und des Göttlichen befestigt. Diese sind nun durchlaufen. Sie haben alle keine Christologie zu Wege gebracht, sofern darin wesentlich die Aufgabe ligt, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu begreifen. Denn alle haben nur die menschliche Seite Christi erfassen können; die göttliche aber mußten sie ausschließen, und bilden so den vollkommensten Gegensatz gegen die antike Richtung, das Göttliche allein hervorzuheben. Drei Stationen der Philosophie haben, wie wir sahen, die Grundlage gebildet für die Geschichte der Christologie seit der vorherrschenden Richtung auf das Menschliche in Christus; die wolf'sche, die kant'sche und die jacobi'sche. Die einseitige Subjektivität, nach ihren verschiedenen Formen auf die Theologie übertragen, bildet im Allgemeinen die Stufe des subjektiven Rationalismus. Auf jeder dieser Stationen versuchte Theologie und Philosophie eine Einigung, sie schlug aber allemal dahin aus, daß die Objektivität nicht zu ihrem Rechte kam, consequent nur die Subjektivität blieb.

Die erste Stufe, die wolf'sche mit ihren Ausläufern, dem Eudämonismus und der Popularphilosophie ist vorerst mit Niederreissen der alten Objektivität beschäftigt, und kommt damit so glücklich auf's Reine, daß der unendliche Reichthum des Christenthums zum leeren Deismus, der Vater Jesu Christi zum

être supreme wird. Die Christologie sinkt noch unter den Ebjonismus: der Gottessohn ist ein weiser Landrabbiner, ein Prediger des Naturalismus.

Die zweite Stufe, die kant'sche, zerstört zwar dieses ideenlose Unwesen und Christus soll gelten für das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit. Allein über des historischen Gottmenschen Wesen, über das Verhältniß des Göttlichen in ihm zum Menschlichen weiß sie nichts auszusagen. Ihrer theoretischen Atonie war das Dogma vom Gottmenschen transcendent, ihrer praktischen Autarkie überflüssig und zuwider.

Die dritte Stufe nun, die ästhetische, verspricht diesen Mangel des kant'schen Systems, welches auf das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, das doch für die Christologie die Hauptsache sein muß, sich nicht einläßt, zu heben, und Göttliches und Menschliches in wesentlichere Verbindung zu bringen. Es wird nicht die Moral, sondern die Religion als das Höchste, allein Gewisse dargestellt, von dem alle andere Gewißheit ausgeht, und in der Religion eine Verbindung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen angenommen. Allein diese Verbindung mit Gott ist eine natürliche, unmittelbare: in der Freiheit, dem angeborenen Adel menschlicher Natur ligt von selbst schon die volle Möglichkeit, jene Verbindung durch sich zu verwirklichen. Diese religiöse Autarkie macht daher nicht minder, als die moralische, einen Erlöser entbehrlich. Ausserdem ist hier nicht einmal eine vollkommen sündlose, religiöse Persönlichkeit möglich. Ist Gott nur „das Bessere, als Ich," so muß, sollen nicht die Begriffe „Mensch" und „Gott" coincidiren, das Ich die Unvollkommenheit wesentlich an sich haben, Christus, wäre er jene Persönlichkeit, könnte nicht mehr Mensch sein, sondern nur Gott; da er aber Mensch jedenfalls war, so ist es Idololatrie, an ihn als an den Sohn Gottes zu glauben, vor ihm die Kniee zu beugen.

So wenig nun aber alle diese Formen des Rationalismus, die des negativ verständigen, des praktischen und des ästhetischen die Aufgabe lösen, so wenig darf daraus die Unmöglichkeit der Lösung, die Unwahrheit der Einheit des Gött-

lichen und Menschlichen in Christus gefolgert werden. Vielmehr haben sich uns ja alle diese Theorieen als sich selbst widersprechend dargethan. Wir sahen, wie auf dem Boden des abstrakten Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem, auf dem sie alle stehen, Anderes sich nicht ergeben konnte, als was sie fanden: ein Gegensatz, der schon das allgemeine religiöse Gefühl und die Vernunft selbst nicht befriedigt, geschweige denn, daß die christliche Religion, welche die Einheit beider in Christus setzt, darnach gerichtet werden könnte.

Aber auch positiv läßt sich zeigen, daß das Problem durch diese Systeme nicht als ein unlösbares dargethan ist. Jedes derselben nemlich mußte auf seine Weise, in regelrechtem Fortschritt, vielmehr dazu dienen, die Lösung vorzubereiten; und das ist nur die Kehrseite zu der obigen Betrachtung, nach welcher alle diese Systeme keine Christologie haben erreichen können.

Sollte die Person Christi dem menschlichen Denken näher gebracht werden, so mußte, wie wir oben sahen, auch die menschliche Seite zu ihrem Rechte kommen: es mußte zur Ergänzung der einseitig objektiven Betrachtungsweise von oben nach unten, die andere von unten nach oben eintreten, damit die christliche Wahrheit in einer Einheit beider ihren Ausdruck fände, die höher wäre als diejenige, welche zuerst geschlossen ward.

Damit nun diese Seite der Sache sich frei gestalten könnte, mußte zuerst das Uebergewicht der einseitigen Objektivität überwunden werden. Das Christenthum ließ es darauf ankommen, auf alle äussere Auktorität zu verzichten, der Subjektivität ihren Lauf zu lassen, dessen gewiß, daß es sich auch in dieser Feuerprobe nur als die ewige, unentfliehbare innere Macht des auf Christus geschaffenen Geistes erweisen werde.

Das Werk der Ueberwindung einseitiger, zu keiner tüchtigen Christologie führender Objektivität hat nun die erste Weise des Rationalismus doch offenbar hinreichend vollbracht, und das ist die verdienstliche Seite dieser Richtung. Der Boden war nun rein gemacht, der Geist, entlastet von Fesseln äusserer Auktorität, hatte nun sich selbst. Und in sich selbst sich vertiefend, das Wesen und die Würde menschlicher Natur überhaupt erforschend, bereitet

er die Einsicht vor, wie die menschliche Natur, der göttlichen nicht fremde, in Christus mit dieser Eins werden könne. Und da hat nun die zweite Form des Rationalismus, die kantische, das Verdienst, in dem Ethischen sowohl etwas dem menschlichen Geiste Wesentliches, als eine Idee von absolutem Werth erkannt zu haben, womit, nach Kant selbst, schon eine gewisse Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen gegeben ist. Und endlich die dritte, ästhetische Form des Rationalismus hat das Verdienst, noch tiefer in das Wesen göttlicher und menschlicher Natur gestiegen zu sein, bis zu dem Punkt, wo sie das göttliche und das menschliche Leben in unmittelbarer Verbindung erkannte. Ausserdem hat das Fichte'sche System auch positiv Aehnliches in Beziehung auf das Erkennen geleistet; denn hier wird auch dem Denken, der Vernunft des Menschen ein absoluter Werth, der innere Beruf zur absoluten Gewißheit und Wahrheit vindicirt.

So waren von drei Seiten, dem Denken, Wollen und Gefühl, Anknüpfungspunkte gegeben zur Erkenntniß der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Freilich, wie schon bemerkt, gelöst war das Problem noch keineswegs; die gefundene Einigung ließ jedenfalls der Person Christi nichts ewig Auszeichnendes; noch wichtiger aber ist hier, daß sie sich auf die Einigung der V e r m ö g e n beschränkte, des Erkennens, Wollens, Fühlens, während die denselben allen zu Grunde liegende Einheit und Kraft noch dualistisch, in abstraktem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen gefaßt war. Wesenseinheit der Person Christi (ἕνωσις φυσικὴ) mit Gott war noch nicht denkbar auf diesem Wege, sondern nur Einheit der Vermögen.

Merkwürdig muß uns sein, daß hiemit die Subjektivität an dem anthropologischen Correlat zu der letzten Form der einseitig objektiven Christologie angelangt war, der lutherischen communicatio idiomatum, bei der, wie wir sahen, die Entwicklung der objektiven Seite der Christologie stehen blieb und stehen bleiben mußte, bis sie von ihrer Einseitigkeit erlöst war. Wie die altlutherische Dogmatik die Einheit der zwei Naturen in Christus von Seiten der Gottheit bis auf den Punkt der Einheit in den

Eigenschaften gebracht hatte, so war nun ebenso von Seiten der menschlichen Natur die Einheit bis zur Einheit der Vermögen gediehen. Die anthropologische Betrachtungsweise der Person Jesu hatte nun die theologische eingeholt. Wie aber beide im Gewinne sich gleich gekommen waren, so auch in den Mängeln: die Einheit durch bloße Eigenschaften oder Vermögen zeigte sich uns beiderseits durch Reaction des noch unversöhnten Wesens beider als eine falsche. Aber das war nun endlich auch ihre gemeinsame Aufgabe, jene Einheit der Vermögen und Eigenschaften bis zu einer Einigung im Wesen fortzuführen, und mit den Versuchen hiezu wird sich das Weitere zu beschäftigen haben.

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten.

Einleitung.

Die beiden Haupteinseitigkeiten, welche, wenn auch manchfaltiger Form, seit dem chalced. Concil die Christologie charakterisirten, hatten am Ende des 18ten Jahrhunderts sich klar ausgebildet und folgerichtig dargelegt. Es lag nun für alle Zeiten offen vor, wie verderblich für das Dogma das Uebergewicht der göttlichen Seite sei, das von 451 bis um 1700 mit alleiniger Ausnahme der Reformationszeit statt gefunden; nicht minder aber auch, wie die alleinherrschende Subjektivität, indem sie umgekehrt dem Göttlichen in Christus eine nur accidentelle Stellung neben der persönlichen Menschheit Christi ließ, die Christologie überhaupt verlor. Das also ist die große Lehre der zweiten Periode: entweder schließt das christologische Problem eine Unmöglichkeit in sich, oder müssen die beiden Faktoren Gottheit und Menschheit von Anfang an so gedacht werden können, daß sie in Christi Person im Gleichgewicht und in gleicher Berechtigung stehen, sich gegenseitig in ihrer Integrität und Ganzheit suchen, statt sich auszuschließen oder zu verkürzen.

Der Glaube der Kirche, der an Christus die Wahrheit und das Leben, ja den einigenden Mittelpunkt besitzt für die höchsten Gegensätze und Räthsel, weiß, daß das letzte

Wort der Wissenschaft das nicht sein kann, das Christum nur in einen großen Widerspruch verwandelt. Dieser Glaube aber der in Christus sich erlöst wissenden Gemeinde lief durch alle Erschütterungen und kritische Labyrinthe der Lehrform des Dogma als der goldne nie abreissende Faden fort. In ihm als einer fortgehenden lebendigen Tradition lag aber auch der tiefste Antrieb zu neuer wissenschaftlicher Arbeit. Der Einzelne zwar mag sich seinen Glauben retten durch Rückzug vor dem Zweifel, in die Burg des Gemüths; die Kirche darf nicht vor ihm fliehen, sie muß ihn auf wahre Weise überwinden, so gewiß sie im Christenthum ein Ganzes muß haben wollen. Sie hat nicht auf die wissenschaftliche Demonstration zu warten, bevor sie glaubt, aber sie kann auch nicht Zwiespältiges in ihrem Dasein mit sich herumtragen wollen; fügte sie sich in dieses, so verlöre sie das ehrliche gute Gewissen bei ihrem Glauben, so würde ihr aus dem Objekt des Glaubens eine selbstgemachte Einbildung. So tief gehende Zweifel, wie sie das achtzehnte Jahrhundert am bewußtesten in Deutschland erzeugte, und wie die ganze Geschichte der Kirche sie nicht aufzuweisen hat, Zweifel, die das gesammte Denksystem, das ganze bisherige Gebäude treffen, wollen innerlich überwunden sein, wenn sie nicht das Feld behaupten sollen; sie werden aber erst rechtmäßig und siegreich beseitigt sein, wenn alles Wahre, das ihnen Gewicht gibt, von der bisherigen Lehrform aber verkannt ist, der anzustrebenden neuen Bildung einverleibt ist. So ist es denn die Wahrheit selbst, die durch Negation und Position als die wesentlich zusammengehörigen Momente ihrer selbst beides vollzieht, die Destruction des ungenügenden Alten und die Position des Neuen in Reproduction und reicherer Selbstentfaltung der alten Wahrheit. Solche rechtmäßige Ueberwindung des Zweifels ist die der protestantischen Wissenschaft würdigste That; sie ist aber auch das Schwerste, nur lösbar, wenn die beiden Lebensfactoren der protestantischen Kirche, der kritische und der positive, in unbestechlichem, vor der Wahrheit sich willig beugendem Wahrheitssinn geeinigt, zu fortschreitender Produktivität zusammenwirken.

Daß im Gegensatz gegen die destruirende Richtung der neuern

Zeit, der Jesus aufhören muß, Gegenstand des Glaubens zu sein, weil er ihr zum bloßen Menschen ward, aber auch im Gegensatz gegen die alte Christologie eine neue Form derselben nöthig sei, das erkannte schon während der Zeit der Destruction mancher tiefer Blickende, und ergriff wenigstens in der Weise der Ahnung jene höhere Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche über die im Supernaturalismus wie im Rationalismus herrschende gegensätzliche Fassung beider und damit über den Alles erfüllenden Streit zwischen Christenthum und Philosophie hinauszuheben geeignet war. Ausgezeichnete Männer freieren und tieferen Geistes, wie zum Theil Lessing, Semler, Herder [1]); ferner Ter-

[1]) Wichtiger als Lessings Construction der Trinität in seiner Erziehung des Menschengeschlechts auf Grund der nothwendigen Selbstobjektivirung des Geistes ist seine Forderung, an die Wahrheit um ihrer selbst willen zu glauben, zumal er die Wahrheit auch als sich selbst bezeugende Kraft, nicht blos intellectuell denkt und sie mit der Sonne vergleicht, die durch ihre Wärme Kunde von sich gebe. Semlers „private Religion" ist gleichfalls eine lebendige Spur der Erkenntniß, daß es im Christenthum auf das testimonium Sp. S. ankomme. Auch Herder ist von dem Verlangen nach einer lebendigeren Gotteslehre bewegt, aber bleibt zu sehr im Gebiet der Fantasie und des Aesthetischen stehen, um mehr als tiefere unbestimmte Ahnungen aussprechen zu können. — Die Schrift von Schwarz über Lessing ist eine Tendenzschrift und tritt ihm, indem sie ihn als das Haupt der Aufklärung hinstellen will, die positiven Keime in ihm aber unterschätzt, zu nahe. Das mystische und spekulative Element in Lessing wird fast als nichtseiend behandelt. Richtiger ist Lessing aufgefaßt von H. Ritter, Bohtz, Zimmermann, Schlosser III, 2. 173 ff. Für alle oben genannten Männer ist aber auf das treffliche Werk von Gelzer die deutsche poet. Literatur u. s. w. 2te Ausg. zu verweisen. — Ueberaus treffend hebt Gelzer hervor, mit Beziehung auf die minder erfreuliche spätere Zeit dieser Männer (Lessings, Herders einerseits, Lavaters, Hamanns und Claudius andrerseits), daß sie, was religiöse Dinge betrifft, zu den intuitiven Naturen gehörten, welche die (religiöse) Wahrheit durch einen unmittelbaren ersten Geistesblick gefunden haben und sie mehr als Gefühl denn als Erkenntniß besaßen. Alles habe hier davon abhangen müssen, sagt er bei Herder und ähnlich bei Hamann und Claudius, ob diese Unbefangenheit des Gefühls, diese Sicherheit des inneren

steegen, Claudius, Hamann, Lavater, Stilling, Kleuker, Crusius und besonders der württembergische Prälat Oetinger konnten sich weder in dem System der alten Orthodoxie heimisch finden und seine innere Brüchigkeit übersehen, noch auch sich, seit die Theologie in eine rationalistische und eine supernaturalistische aus einander gegangen war, auf die eine dieser beiden Seiten schlagen, hatten vielmehr das Gefühl, ja zum Theil die Einsicht, daß diese Gegensätze wesentlich auf gleichem Boden eines deistischen Gottesbegriffs stehen, daher einander ebenso halten und tragen, als gegenseitig sich schlagen, und so suchten sie statt eines Supernaturalismus, der zu immer neuen Concessionen gedrängt ward, noch bevor die einseitige Subjektivität sich durchgeführt hatte ihre neue Stellung zu nehmen und die kritischen Zweifel gegen das Dogma für eine Verjüngung desselben zu verwenden.

Hamanns tiefer und reicher Geist war einerseits fern von todter, geistloser Orthodoxie, daher er zu Jacobi sagte: Alles Hängen an Worten und buchstäblichen Lehren in der Religion ist Lamadienst; andererseits aber sah er auch nicht wie dieser in der Verehrung Christi Idololatrie, sondern hielt das Historische streng fest, aber nicht wie der Supernaturalismus, sondern

Sinnes das ganze Leben hindurch unangefochten bleiben würde. Eigene Bildung und Richtung des Strebens wie die Gegnerschaft habe das unmöglich gemacht; es sei daran zu denken gewesen, für das Ahnen und innere Schauen eine Unterlage in Begriffen und Gedanken zu bauen, jene in diese umzusetzen. Diese Umbildung, in der das Unendliche in ihnen endlich und anschaulich zu werden suchte, habe, worüber sie oft schmerzlich Klage führen, ihnen momentan oder auf längere Zeit Einbuße an innerem Gehalte gebracht, zumal sie in der Zeit so wenig Unterstützung fanden. Diese eindringende und wahre, aber eben daher auch humane und christliche Beurtheilung jener Vorläufer der neueren Zeit zeigt zugleich die innere Nothwendigkeit einer begrifflichen klaren Durchbildung der neuen Ideen, mit welcher Jene nicht zu Stande kamen; die Wichtigkeit dieser Durchbildung für ein harmonisches geistiges Dasein. Denn die bloße Rückkehr zu den starren Positionen der Formeln des kirchlichen Dogma wäre eine Verarmung des Geistes durch Verknöcherung, wie das immer rückhaltlosere Anheimfallen an die bloße Negation.

hatte in seinem energischen Geiste dieses auch als ein Gegenwärtiges und Göttliches. Die Schöpfung ist ihm ein Werk der göttlichen Demuth: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα sein Lieblingsspruch. Sprache, Vernunft, Offenbarung suchte er in ihrem einfachen Grundwesen und ihrem wesentlichen Zusammenhang zu erkennen. Vernunft ist Sprache, λόγος, sagt er, an diesem Markknochen nage ich. Vernunft und Schrift, wie Geschichte, sucht er als Eins im Grunde und als Sprache Gottes zu verstehen. Aber „die Philosophen wissen nicht, was Vernunft, wie die Juden nicht, was Gesetz ist". Beide weisen auf Christus, die geschichtliche Offenbarung der Wahrheit und Gnade, durch Erkenntniß der Unwissenheit und Sünde. Den Spekulanten fehlt es an Geist, die Grundlehren des Christenthums von der Verklärung der Menschheit in der Gottheit und der Gottheit in der Menschheit durch die Vaterschaft und Sohnschaft zu glauben und mit unsrer lutherischen Kirche zu singen: Der Brunn des Lebens thut aus ihm entspringen Gar hoch vom Himmel her aus seinem Herzen. In Christus sah er das Haupt des Leibes seiner Gemeinde, in beiden zusammen den großen Plan enthüllt, welcher auf die dem ganzen System der Natur und der menschlichen Gesellschaft, den Gesetzen gesunder Vernunft und den Schlußfolgen lebendiger Erfahrung entsprechendste Weise die Geheimnisse der höchsten und zur Mittheilung ihrer selbst aufdringlichsten Majestät Gottes enthülle. „Das im Herzen und Mund aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose erscheint hier (in Christus und der Kirche) in der Größe eines Baumes der Erkenntniß und des Lebens mitten im Garten; aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Räthsel unserer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihrer Termini a quo und Termini ad quem sind durch die Urkunde des Fleisch gewordenen Wortes aufgelöst." Aber das Chaotische seines Wesens und der Mangel an philosophischer Durchbildung hat Hamanns Geist gehindert, die Blitze, die in seinen Geist hereinleuchteten, in ein sicher und ruhig scheinendes Licht zu verwandeln, den Reichthum seiner Intuitionen zu ordnen und zu gliedern [2]).

---

[2]) S. Gelzer a. a. O. S. 204—229. Auberlen: die Theosophie

Ueber ihm steht an Gelehrsamkeit und philosophischer Bildung Oetinger, ein ebenso frommer als geistvoller Mann [3]). Die verschiedenen philosophischen Systeme seiner Zeit

Fr. Chr. Oetingers, S. 78. 296, welcher wahrscheinlich macht, daß Hamann Oetingern gekannt und vielfach benützt hat, wie dagegen Herder manchen Hamann'schen Gedanken Gestalt gab.

3) Wie Hamann der Magus des Nordens heißt, so wird (mit noch größerem Recht) Oetinger der Magus aus Süden genannt, weil beide ein Höheres, als die Zeit versteht, aussprachen und sonach wie geheimnißvoll dastehen in ihrer Zeit, bereits in die Zukunft greifend. Doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß Oetinger seit langen Jahren in Süddeutschland zahlreiche Freunde zählt. Wer den Zusammenhang zwischen dem Leben der Kirche und der Wissenschaft verfolgte, der würde in der eigenthümlichen Gestaltung des religiösen Lebens besonders in Württemberg eine Hauptursache der verschiedenen Bewegungen auf dem Felde der Wissenschaft entdecken können, die von da ausgegangen sind. Während das officielle Kirchenthum mit seiner Theologie im Anschluß an die Wolf'sche Philosophie und den Eclecticismus immer dürrer wurde, hat Württemberg seinen großen Theologen Joh. Albr. Bengel mit dessen Schülern und Freunden Hiller, Steinhofer, Roos, Reuß, Rieger, Ph. Burk, Storr d. Aelt. u. v. A. gehabt, die von der innig geliebten und treu erforschten Schrift bei Saft und Kraft erhalten wurden, auch als in weitem Umfang das Salz dumm ward. Durch den Dienst dieser Männer rinnt anspruchlos und meist unbemerkt ein Bach lebendiger Theologie wie frischen Wassers durch das Land; denn war auch ihr Interesse zunächst exegetisch und vornemlich practisch, so erhielten, ja bereiteten sie doch auch den Boden für eine lebendigere und fruchtbarere Theologie, an welche seiner Zeit auch im öffentlichen Leben der Kirche die Reihe kommen sollte. Sie waren gegen eine umfassendere Regeneration der Theologie in keiner Weise abgeschlossen. Vielmehr innigst mit ihnen, besonders mit Bengel verbunden waren Männer philosophischen od. theosophischen Geistes wie Oetinger, Phil. Matth. Hahn, Fricker. Vgl. Auberlen a. a. O. S. 2—37. Das Bedürfniß, das Christenthum in seiner universalen und kosmischen Bedeutung zu erfassen, hatte bei Bengel und seinen Nachfolgern sich besonders auf eschatol. Wege befriedigt, und auch Oetinger theilt die Liebe zu den apokalypt. Studien. Aber sein großartiger Geist greift von der Postexistenz des Christenthums auch zur Präexistenz desselben zurück, zur Schöpfung der Natur und des Menschen, setzt die erste und die zweite Schöpfung durch den „sensus communis" in die innigste

kennt er genau und hat sie verarbeitet. Er klassificirt sie so: „Die Einen wollen Alles aus dem Idealismus ableiten, so Malebranche, Leibnitz, Wolf, Plouquet, Andere Alles aus dem Materialismus, so die meisten Medici, Mechanici, so la Mettrie, Bagliv, Börhave und etliche, die gar fibras intellectivas, sensitivas, volitivas einführen, wie Robinet (der irdischen und himmlischen Philos. 2ter Thl. S. 246 ff.). Andere suchen diese beiden Extreme zu vermeiden, wie Newton, Cluver, Swedenborg an beiden Seiten zu participiren und treffen es doch nicht. All diese Systeme geben dem Denken kein Genüge, propter hiatus. (Ebd. und Lehrtafel S. 209). Er beurtheilt jedes derselben (Lehrtafel S. 155—175) und sein Resultat ist: so wenig der Materialismus für sich genügt, so wenig doch auch der Idealismus. Der

---

Beziehung, und erstrebt im direktesten Gegensatz gegen die herrschende Zeitphilosophie, die allem Realismus feind war, und dem Christenthum neben der aufgeklärten Weltweisheit kaum noch eine bittweise Stellung ließ, eine Philosophia sacra, mit Christus als Mittelpunkt, welche die wahre Philosophie zu sein die Aufgabe habe. Oetingern fehlt zwar in der Theologie der geschichtliche Blick, daher auch der kirchliche Ton, doch ist seine Theosophie von der des Jac. Böhme dadurch unterschieden, daß er in der Welt nicht wie Böhme einen Proceß sieht, der aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens hervorging, sondern einen Proceß des Willens und der Freiheit. — Von Swedenborg hat Oetinger fast nur einige Sätze über den Zustand der Seele nach dem Tode und das Jenseits angenommen; im Uebrigen hat seine Denkweise ganz andere Wurzeln, als das mechanische, geisterhafte, den biblischen Realismus ausleerende System Swedenborgs. Oetingers Hauptschriften sind: Theologia ex idea vitae deducta in sex locos redacta, quorum quilibet I. secundum sensum communem II. secundum mysteria scripturae III. secundum formulas theticas novo et experimentali modo petractatur Auct. M. Fridr. Christoph Oetinger 1765. (Uebers. von J. Hamberger 1852.) Oeffentliches Denkmahl der Lehrtafel der weil. würtemb. Prinzessinn Antonia. Tüb. 1763. Ird. und himml. Philosophie Swedenborgs u. A. 2 Th. 1765. Inquisitio in sensum communem 1753. — Oetingers Selbstbiogr., herausg. von Hamberger 1845. — Den in der ersten Ausgabe ausgesprochenen Wunsch, Oetinger möchte bald eine umfassendere Darstellung finden, hat inzwischen Auberlen's Theosophie Oet. nach ihren Grundzügen 1848 in ausgezeichneter Weise befriedigt.

Letztere bringe es nicht zu einem Principium essendi, sondern blos cognoscendi (wie Leibnitz die Monaden blos als vis repraesentativa sui, als vorstellende Kräfte behandle). Oetinger dagegen will vor Allem den Willen, den motus, die Selbstbewegung des Lebens beachtet wissen [4]), ohne das Erkennen auszuschließen. Er beschreibt ihn als die Kraft, die in sich selbst geht, damit sie sich ausser sich offenbare. Wann der Wille in sich selber geht, so bringt er aus seiner Verborgenheit das Bild seiner selbst hervor, er wird sich selbst zu einem Spiegel, in welchem die Finsterniß vergehet. So gebiert sich die Selbsterkenntniß eine Kraft, sich gegen sich und Andere zu offenbaren, was nicht ohne den Logos möglich. Lehrtaf. S. 222 f. Ird. und himml. Philos. II, 249.

Der Wille ist ihm also vor dem Verstand. Leben und Selbstbewegung geht den Gedankenbildern (repraesentationes sui) weit voran (S. 210. 221). Er zeigt, wie der Wille, der wirkendes Leben ist, das Centrum sei in der seelischen Kreatur, und wie er dadurch werde, daß Gott aus dem Grunde seiner Freiheit der Kreatur zwei entgegengesetzte Kräfte eingesenkt habe, (deren eine er nach Newton Attraktiv-Kraft nennt, die andere Repulsiv-Kraft) und welche in der Natur als Trieb, in der Seele als Wille erscheinen, der immer etwas hervorbringt.

Da ihm der Materialismus mit dem Mechanismus, auf den er führt, ungenügend ist, nicht weniger ungenügend aber auch der Idealismus, dessen Wesen er beschreibt und dessen Consequenzen er sich klar gemacht hat [5]), so sucht er als oberstes

[4]) Ganz ähnlich Schelling Einl. in d. Philosophie d. Mythol. S. 460 ff. 1856.

[5]) Vgl. Lehrtafel S. 135. „Was ist aber Idealismus? ein pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus. Ich will keine Definition von ihm geben. Aber, fährt er fort, nach dem Idealismo ist Christus nicht gekommen im Wasser, Blut und Geist, sondern allein im Geist. Aber die rechten Idealisten werden erst kommen, wenn der falsche Profet aus dem reellen Idealismo Wunder thun wird. Der heutige Idealismus ist nur ein Vortrab von dem künftigen Idealismo u. s. w. (Der Idealismus ist ihm mit dem Bösen so verwandt, weil er auch das Letztere als fantastische

Princip ein mittleres, was beide befaßt und doch auch keines von beiden ist, eine höhere Leiblichkeit, eine Materie, die auch nicht Materie ist (Jrd. und himml. Philos. 2, 249: Materie ist in Gott keine Materie), aber auch ein Ideales, was nicht Gedankenbild ist; sondern ein Reales, was auch ideal, ein Ideales, was auch real ist, etwas, was weder zusammengesetzt ist, noch einfach, sondern eine Vielheit von Kräften und doch nur Eine Kraft ist, Eine Substanz (Lehrt. S. 142). Was er meine, das habe Böhme Tinktur genannt (S. 175). Sie sei der Schlüssel aller Wissenschaft, das Mittlere zwischen Materie und Geist. „Soll dieses Mittelding ein Ungeheuer sein?" fragt er (S. 143). „Allein wenn Ungeheuer möglich sind und wirklich existiren, so mag dieß Mittelding immerhin als ein Ungeheuer betrachtet werden, wenn es nur ein mögliches Ungeheuer ist. — Es gibt in dem Tempel der Weltweisheit unberufene Priester, die den Junkern gleich sind, welche nicht aus ihrem Dorf gekommen und daher Alles, was ihnen von den Seltenheiten fremder Länder erzählt wird, und was sie nicht in ihrem Dorf gesehen, für erdichtet halten, die Schande der Unwissenheit aber mit einem höhnischen Lachen zuzudecken glauben." So verhalte es sich mit der Leibhaftigkeit. Der Geist sei ohne sie kein

---

Imagination ansieht, was sich den Schein des Seins anmaßt.) Der Idealist opponirt mir: ach, du schwacher Philosoph, wie wenig verstehst du unsere Geheimnisse. Das ist unser Sinn nicht. — Ich aber sage: — die Furcht vor den groben materialischen Begriffen von der Extension — macht euch so gewissenhaft. Ich weiß, wie viele Jahre ich ein Idealist gewesen. Nichts als Jesu Worte haben mich entzaubert. Ich wünsche ihnen, die intelligibeln Schönheiten in Christo, dem Architectus der Natur, zu sehen, die ich sehe, aber sie sind vor ihren Augen verborgen." — Jrd. und himml. Philos. II. 341. sagt er, daß Leiblichkeit eine Vollkommenheit ist, wenn sie nemlich von den der irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Anderswo bezeichnet er die idealistische Flucht vor der Leiblichkeit überhaupt als ein Nachwirken der platonischen Philosophie, über welche die christliche hinaus sein sollte. — Vgl. noch Abh., wie man die heil. Schrift lesen soll. S. 31.

perfekter Geist, sondern nur der Anfang des Geistes. Leiblichkeit sei das Ende der Werke Gottes. Umgekehrt freilich sei auch die Materie, wie wir sie vor Augen haben, plump und nicht Geist, werde auch nicht Geist; sie ist ihm für sich Finsterniß, Chaos; aber es kann sich Geist aus ihr sondern; es kann der Geist, sie bearbeitend, sich aus ihr beleiben, und wie diese Leiblichkeit mehr oder minder Grade haben kann, so auch in ihr die Wirklichkeit des Geistes.

Dieses idealreale oberste Princip sieht er vor Allem in Gott; eine Natur oder Leiblichkeit höherer Art, frei von den Mängeln der irdischen. Das ist die Geistigkeit als substantielle Realität. Er pflegt sie Gottes Herrlichkeit (Rakia Uesso) zu nennen. So wenig seine Trinitätslehre klar ist (das Wort Person beanstandet er)[6]): so viel erhellt, daß er in Gottes einigem Wesen den Gegensatz eines activen Princips, des Wortes oder Logos, und eines passiven bestimmbaren annimmt, eines Expansum in Gott, welches fähig ist, alle Gestalten anzunehmen, die ihm das ewige Wort gibt. Dieses Passive oder Gottes Herrlichkeit ist, obwohl nicht Gott, doch Eins mit Gott und das Licht, darin er wohnt. Durch seine Fähigkeit, in Gestaltungen einzugehen (denn es ist

---

[6]) Einerseits adoptirt Oetinger die cabbalistische Vorstellung von den zehn Ausflüssen oder Abglänzen Gottes (Sephiroth), von welchen die drei ersten die drei trinitarischen Personen bedeuten sollen, die übrigen sieben werden mit den sieben Geistern der Apocalypse identificirt. Das Nähere s. Auberlen S. 163 ff. Andererseits sagt er, Lehrt. S. 211: die Selbstständigkeit, die Selbsterkenntniß und die Liebe seien drei Principien, eine Geburt in des Vaters Schooß, Eins zwar, wie sie denn in allem Leben sind, aber doch „in den Selbstbewegungsquellen unterschieden"; sie sind in einander nur ein inniges unauflösl. Band des göttlichen Lebens. S. 227 ff. Diese Principia oder Selbstbewegungsquellen sind ihm aber nicht Personen, ja nach Lehrt. S. 164 sind sie nicht in Gott selbst, sondern in der „Herrlichkeit" (d. h. in der Natur Gottes), aus welcher durch das Wort, das aus der Finsterniß das Licht hervorruft, Alles ward und wird. An Stelle der kirchl. Trinität würde allerdings Oetingern der Unterschied des Uranfänglichen oder des Ungrundes von dem Wort und von der Natur („Herrlichkeit") in Gott treten.

die ewige Natur Gottes in steter Bewegung), bildet es nach Oetinger den Uebergang von Gott zur Welt. Gott theilt durch dasselbe sich mit an die Kreatur. Gott nimmt in seiner Herrlichkeit oder manifestatione sui kreatürliche Modos oder Schranken an, und seine Herrlichkeit ist eine Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen. Gott ist zwar Geist, nicht elementisches Wesen, aber in der „Herrlichkeit“ gibt er sich selbst aus unumschränkter Freiheit durch Zusammenziehung seiner selbst und Wiederausdehnung solche der Kreatur näher kommende Eigenschaften, damit er sich mit seiner Güte ihr mittheilen könne im Geist und Leben, nach den geistlich leiblichen Eigenschaften seiner Herrlichkeit. Was diese ist, offenbart sich. Sie ist in den Kreaturen der alleredelste Geist und das Grünen Blühen und Weben, oder das Band der Kräfte des Lebens. Sie ist der Sitz der Farben, der Fruchtbarkeit und der Liebe. Dieß führt auf die Schöpfung. Gott ist kein necessitirtes Wesen, wie Spinoza will, er schafft aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit und erschöpft sich nicht im Produkt. Das Produkt ist nicht blos eine Einschränkung oder Modification Gottes; vielmehr empfängt das Endliche aus Gott Selbstbewegung und Leben, ohne daß Gott sich zertheilt. Namentlich hat der Mensch durch Gottes Selbstmittheilung sein Centrum der Freiheit in sich. Die freithätigen Kräfte sind alle gewurzelt in dem unauflöslichen Band der Kräften des Lebens Gottes und die Kräfte Gottes deriviren sich in die Kreatur, welche daher nichts schlechthin Einfaches ist, wie die Wolfianer wähnen von der Seele. Was einfach ist nach aussen, zu Einem Ganzen zusammengehalten durch das ewige Wort, das ist eine Myrias nach innen. Mit dieser Mannigfaltigkeit von Kräften ist aber jedes Geschöpf auflöslich [7]). Gott kann der Kreatur die Unauflöslichkeit und die Erhabenheit über die chaotische Finsterniß nicht mittheilen, „denn nur in ihm ist jenes Band der Kräften ein nothwendiges“. Auch das göttliche Leben mit seinem Pleroma kann man zwar (nach Böhm) so darstellen, daß in Gott

[7]) Auch die Seele hat ihm nicht eine natürliche, sondern nur eine durch Christus vermittelte Unsterblichkeit.

eine ewige Bewegung zur Offenbarung für sich selbst, also eine Geburt aus Verborgenheit und Finsterniß sei. Aber andererseits ist Gott ebenso ewig Licht in sich und schlechthin frei. Indem nun aber, was in Gott in ewiger Unauflöslichkeit simultan ist, in der Kreatur nur löslich geeint ist, also relativ aus einander geht, ist die Finsterniß und das Chaos das Erste in der Kreatur, und bedarf erst der Ueberwindung, was ohne Antheil der Freiheit der Kreatur und ohne die allmählige derivatio der Herrlichkeit Gottes in die Kreatur nicht möglich ist. Statt des Satzes von der Schöpfung aus Nichts sagt er: Gott ist Vater der Lichter, ex essentia sua essentias generat, sed essentiae modum creaturalem accipiunt in ipso fieri. Er sucht also die Welt sowohl aus dem Wesen als aus dem Wohlgefallen Gottes abzuleiten. Die Welt wird, indem Gott (das Wort) seine freie Macht über seine Natur („die Herrlichkeit") erweist, und um sich zu erzeigen als das was er ist, als das Leben voll ewiger Selbstbewegung, als die Liebe, das Ens manifestativum sui, sich selbst gewisse Gradus und Modi gibt, damit die Welt werde. Aus dieser Fülle seiner Gottheit kann er der Kreatur ohne Zertheilung seiner selbst mittheilen was er will, denn er ist Geist (Geist ist, wo jeder Theil wieder ein Ganzes werden kann) [8]; ja durch den Gradus und Modi in sich setzenden Willen wird die Kreatur, aber der Unterschied zwischen der ursprünglichen und derivativen Herrlichkeit bleibt dennoch. Gott ist nicht das All, aber Alles in Allem, das Universum in ihm, aber nicht physice, sondern durch seinen Willen vermittelt. Gott bleibt und wohnt in sich selbst, ob er schon die Natur überall durchdringt; Gott ist selbstständig, die Natur nicht [9].

Das Ziel der Offenbarungen Gottes in der Welt, vornemlich im Menschen, ist, daß durch die Mittheilung der höhern Natur, die weder Materie ist noch bloßes Gedankenbild, sondern realer und in Leiblichkeit offenbarer Geist, der Mensch vollkom-

---

[8]) Vgl. Auberlen S. 187.

[9]) Oetinger führt hier die Gedanken der alten schwäbischen Theologen sec. 16 fort. Das Unmittheilbare Gottes ist nur seine Selbstständigkeit, Aseität; seine Fülle ist mittheilbar.

men, das Band der Kräfte auch in ihm gefestigt werde [10]). Aber dahin kann es nur allmählig kommen. Was in Gott ohne Unvollkommenheit in ewigem Beisammensein beschlossen ist (nemlich conträre Kräfte, die ewig geeint sind), das kann im Menschen nur in Allmähligkeit und Kampf zur Durchdringung kommen, vermöge steigender Selbstmittheilung Gottes nach dem Maße der Empfänglichkeit der Freiheit.

Wie wenig er Endliches und Unendliches als sich ausschließende Größen ansehen will, erhellt schon aus dem Bisherigen. Das erprobt sich aber ganz besonders an seiner Christologie.

Gott ist die Menschheit so wenig fremd, daß Oetinger vielmehr von einer himmlischen Menschheit redet, nicht als real und bildweise in Gott ewig vorhandener, wie die Präformalisten wollen, sondern das Schrankenlose (En Soph bei den Kabbalisten) werde durch Zusammenziehen in sich selbst zum Adam Kadmon [11]); nicht zwar so, daß das Resultat ein Endliches sei — was arianisch wäre, — sondern die Unendlichkeit bleibe bewahrt, trotz dem, daß die Endlichkeit als eine Bestimmung an ihm durch seinen Willen sei. Die Weisheit hat Gott nach Prov. VIII die Originalformen aller Dinge vorgespielt, die geschaffen sind durch das Wort und mit Beziehung auf das Wort das Fleisch werden sollte. Aber diese Weisheit, in welcher der Anfang der Kreatur sichtlich ist den Engeln, ist ihm auch Adam Kadmon. So hoch steht ihm die Idee des Menschen.

Die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi motivirt er theils durch die der Erlösung, theils durch die der Vollendung, die nicht zu Anfang da sein konnte. Da nemlich die Kräfte, die in Gott ἀκατάλυτοι sind, im Menschen als einem erschaffenen Leben zertrennlich von innen sind durch Mißbrauch und Erhebung der Freiheit, so ist damit die Möglichkeit des Falles gegeben. Die

---

[10]) Alles ist bei Oetinger plastisch und hat seine Vollendung erst in dem Gestaltetsein.

[11]) Lehrt. S. 128. Theol. ex idea vit. S. 216: Nulla neque manifestatio neque creatio fieri potest sine attractione, quod Ebraeis est Zimzum.

Ableitung des Bösen aus der Endlichkeit genüge nicht; es breche nicht aus dem Nichts oder der Leere herfür, sondern die Lust gebiert sich aus einer Erhebung einer Kraft über die andere, die einander die Waage halten sollten; aus einem Streit der Kräfte, und das sei nicht einfache Endlichkeit, sondern finitudo interna positiva [12]). In Christus nun ist das zertrennliche Leben der Kreatur unauflöslich geworden, durch das Wort Gottes als durch ein unauflösliches Band, physisch und geistig. Und deßhalb konnte Christus Mittler sein, weil er empfangen hat das Leben zu haben in ihm selbst. Er hat die Herrlichkeit und Unsterblichkeit aus dem Tode wiederbringen können, weil er, der Lebensfürst, durch den Tod den Tod besiegte. Diese selbige Kraft aber, welche erlösen kann, ist auch die vollendende. Denn Christi Kraft tödtet und verzehrt nicht blos das Unreine und den Tod in uns, sondern sammelt und einigt auch unsere Kräfte zu harmonischer Durchdringung, stellt die Vielheit unserer Kräfte zu einer lebendigen sich vollendenden Einheit her. (Theol. ex idea vitae S. 189.)

Oetinger hat namentlich in seiner Dogmatik (Theologia ex idea vitae deducta) seine christologischen Gedanken näher entwikkelt. Schon die Methode, die er will, zeigt einen überlegenen Geist. Die mathematische oder geometrische Beweismethode Wolfs genügt ihm nicht; sie beginnt ab una aliqua idea abstracta und setzt so einfache Principia voraus, die für einen Prozeß oder Progreß unfähig sind; denn das schlechthin Einfache kommt nicht zur Bewegung aus sich. Er aber will den ordo generativus, der — wie an dem Samen zu sehen, bei dem Ganzen beginnt und dieses bis ins Kleinste gleichmäßig entwickelt. Die Philosophie der Zeit nennt er eine Kunstphilosophie; sie ist ihm zu abstrakt formal und unreal, sie will nicht

[12]) Abhandl. über die Sünde w. d. h. Gst. S. 66 ff. Lehrt. 366 f. 220. Er scheint sogar eine Herrschaft der Finsterniß, eine chaotische Modification der Kräfte als Erstes anzunehmen, was nothwendig im Menschen sei, bis die einander abstoßenden und sich widerstehenden Kräfte, die doch zusammen gehören, in einer contrarietas harmonica sich durchdrungen haben. Andererseits aber ist ihm das durch die Freiheit gesetzte Böse in intensiverem Sinne bös.

blos zu viel wissen (z. B. in der Atomenlehre), sondern auch zu wenig, dringt nicht ins Innere der Natur ein, gibt nicht intuitive Erkenntniß. Die generative Methode dagegen geht aus von der Idee des Lebens [13]). Diese ist auch ein Grundbegriff der Schrift. Nicht minder ist sie schon dem sensus communis ahnungsweise zugänglich. Die Idee des Lebens faßt er aber concret; Leben sieht er nur, wo eine Einheit des Entgegengesetzten ist, was in einander wirkt. Die logischen Gesetze des ausgeschlossenen Dritten und des Widerspruchs sind ihm durchaus ungenügend, vielmehr liebt er, dem Entweder — Oder ein Weder — Noch, was zugleich ein Sowohl — Als auch ist, entgegenzustellen. Wir haben das schon oben an dem Begriff der Herrlichkeit gesehen. Diese ist ihm die oberste Einheit von Geistlichem und Leiblichem, das göttliche Leben in seiner Offenbarung. — Er will eben daher auch nicht mit der Föderaltheologie von der Idee des Bundes ausgehen, die den Schein erzeuge, als käme Gottes Leben des Bundes wegen und als wäre nicht der Bund wegen dieses Lebens gegeben. Vielmehr davon will er ausgehen, daß Christus germinatio novae vitae sei (Zemach), non tantum ut Architectus creaturae, sed ut germen et principium vegetans templi non manu faciendi et totius novae creaturae. Von Anfang war das Ziel Gottes dasselbe, mit steigender Klarheit geschah die Offenbarung, aber erst in Christus immortalitas et vita plene patefacta est et semper magis in Evangelio aeterno manifestatur.

Wer das ganze All betrachtet, sagt er (de grat. §. 1. 2), der sieht einerseits, daß die Erde voll ist der Güte Gottes, andererseits aber auch, daß das Unheil in den mannigfaltigen Gestalten eingerissen sei. Das weckt schon im natürlichen Menschen die Sehnsucht nach einem Erlöser, nach einem Heiligen, dessen Heiligkeit so reich ist, daß sie überfließen kann auf Andere. Das ganze Universum leidet, — so wird auch das ganze Universum in sinnbildlicher Weise harmonische Vorzeichen auf Jenen enthalten. Wer jene Sehnsucht hat, kann durch die Geschichte, wie

[13]) Das erinnert an Schleiermacher.

durch die emblematische Sprache des ganzen Alls jenes Heiligen gewiß werden. Liest ein Solcher nun unbefangen die Schrift, da sieht er in der That die Wahrheit seiner Ahnungen von einem Erlöser: er sieht, daß Jener in sich trägt die allen Emblemen entsprechende Concentration des ganzen Universums, und daß er das Ebenbild des unsichtbaren Vaters in sichtbarer Gestalt ist. In ihm ist τὸ πᾶν, die Fülle des Vaters, der Alles in Allem erfüllet.

In dem Logos zunächst waren originales rerum antequam existerunt formae; omnia constiterunt in ipso sive archetypice, sive actu. In ihm war Gott als actus purissimus zunächst sich selbst offenbar geworden; aber durch Vermittlung der „Herrlichkeit" oder des himmlischen Elementes, der himmlischen Menschheit, die das Wort aus sich hervorbrachte, brachte und bringt er auch die in ihm beschlossene Welt der Urformen der Dinge zur Wirklichkeit, indem er immer vollständiger seine Fülle der Welt einzubilden strebt. In Jesu Christo wird diese Fülle und Herrlichkeit im Fleisch körperlich. Oetinger reißt aber die Erscheinung Christi weder von den übrigen Offenbarungen, noch von der ersten Schöpfung los. Als Logos war und ist Christus Herr und Architekt der Natur, Princip des Lebens und aller Bewegung, frei und allgegenwärtig wirkend in Natur und Geschichte. Das Wort von Anfang allen Menschen eingegeben zum Lebenslicht, und durch den Geist als Kraft wirksam, ist durch Gottes Bewegen in Maria nur recht wesentlich offenbar geworden.

Die Art und Weise der Menschwerdung beschreibt er näher so, daß die reine Leiblichkeit Gottes oder seine „Herrlichkeit" ihre Möglichkeit und Vermittelung bildet [14]). „Weil die Weisheit

[14]) Bibl. Wörterb. 347 ff. Vgl. die obigen Theorien (S. 860) von einer himmlischen Menschheit Christi. Sie war von Joh. Wilh. Petersen besonders eifrig gelehrt, (vgl. das Geheimniß des Erstgebornen aller Kreaturen. Frankfurt 1711.) Jesus Christus, sagt er, ist von Anfang der Gottmensch gewesen, nach seinem Ebenbild ist Adam erschaffen. S. 2. Der Sohn Gottes ist Eingeborner in der unaussprechlichen Vorewigkeit, vor dem Schöpfungsdekret vom Vater gezeuget; aber zum Erstgebornen ist er geworden wegen der von Gott beschlossenen Schöpfung, und hat seinen

vor der Menschwerdung das sichtliche Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, Col. 1, 15, so ist der Sohn gegen dem Wesen

---

Ausgang aus Gott genommen. Da hat ihn vor der Zeit Gott mit einem temperirten Lichtkleid (Tabernakel) umgeben, welches ist seine göttliche Menschheit, auf daß er in ihm und durch ihn als durch ein bequemes Mittel die sonst von dem Schöpfer in unendlicher Distanz unterschiedene Kreatur beides schaffen und vereinigen, auch die Kreatur ihn bei solchem in dem Erstgebornen gemilderten Licht ertragen könnte; wie auch die Väter von solchem sese temperare et demittere des Logos zum Besten der Welt reden. Solche himmlische Menschheit sei nicht eine Schöpfung, sondern eine Generation oder Emanation aus Gott. Er beruft sich dabei auf das Buch einer englischen Gräfinn de principiis philosophiae antiquissimae et recentissimae insonderheit von Gott, Christo und den Kreaturen, so wie auf Guil. Postellus Absconditorum — Clavis, welcher sage: Cum Deus infinitus condiderit omnia, ut a creaturis rationabilibus comprehendi posset et laudari, sit autem impossibile infinitum a finito comprehendi, opus fuit, ut ante omnia divina bonitas ita se accommodaret capacitati tam angelicae quam nostrae, ut finitum infinito uniret. Solches temperamentum sei in der präexistenten Seele Christi gegeben. Durch sie sei Christus weltschöpferisch, Offenbarer im A. T. u. s. w. S. 29 f. Jene englische Gräfinn sage: Deus cum lux esset omnium intensissima et quidem infinita, summa tamen etiam bonitas, propter hanc bonitatem creaturas quidem condere voluit, quibus sese communicaret; hae tamen — ejus lucem neutiquam potuissent tolerare. — Diminuit ergo in creaturarum gratiam, ut locus ipsis esse posset, summum illum intensae lucis gradum, unde l o c u s exoriebatur quasi vacuus circularis, mundorum spatium. Hoc vacuum non erat privatio vel non Ens, sed positio lucis diminutae realis, q u a e e r a t a n i m a M e s s i a e, Hebraeis Adam Kadmon dicta, qua totum illud spatium implebatur. Haec anima Messiae unita erat cum tota illa luce divinitatis, quae intra vacuum illud gradu leniori remanserat, unumque cum illa constituebat subjectum. Hic Messias (Logos et Primogenitus Dei filius appellatus deinde intra sese, facta nova etiam suae lucis diminutione pro creaturarum commoditate, condebat omnium creaturarum seriem, quibus divinitatis suaeque naturae lumina ulterius communicabat. — Trinitas ergo hic occurrit divinae repraesentationis, primusque conceptus est Deus ipse infinitus, extra et supra productionem consideratus; Secundus est Deus idem, quatenus in Messia, et Tertius idem Deus quatenus cum Messia in creaturis, gradu luminis minimo ad perceptionem creaturarum accommodato. S. 41 f. In diesem Ens medium

aller Wesen respective etwas Leibliches, ob er schon lauter Geist ist. Seine himmlische Menschheit, die er als Herr vom Himmel hatte, war schon bei den Israeliten unsichtbar zugegen, sie trunken aus dem Fels. Darum ist er auch als die Kraft des Höchsten in Mariam kommen, um schattigt und leiblich zu werden in der Gebärmutter Mariä, in ihr sich in einiges Dunkle zusammenzuziehen nach dem Gesetz der Geburt. Als seine vom Himmel gebrachte Menschheit in Mariam kam, so hat ihn Gott geringer gemacht als die Engel, er hat ihn der Plumpheit des Fleisches unterworfen. — Darum heißt es, das Wort wurde Fleisch. Der blöde, menschliche Verstand, sagt er anderwärts, macht aus dieser göttlichen Rede das vermeintlich Reinere: göttliche und menschliche Natur haben sich vereinigt, daß aus beiden Eine Person worden. Ist schon recht geredet, aber man hat vom Worte Gottes abgebrochen. Was hinderts, bei dem W u r d e also zu gedenken: das Subtilste hat sich von dem Gröbsten so lange müssen widerstehen lassen, bis das Subtilste das Gröbste überwunden? Also ist es nicht nur eine Vereinigung der Naturen, sondern eine durch Resistenz durchgebrochene Geduld. Sieh, das ewige Wort hat kreatürliche Arten müssen annehmen und leiden!“ Lehrt. 273 ff.

Die Grundideen der kirchlichen Lehre von der Comm. idd. findet er unwidersprechlich, gibt aber zu verstehen, daß die Ausführung weit über die heil. Schrift hinausgehe, und er selbst gibt ihr einen durch die Lehre von der himmlischen Menschheit in Christus modificirten Sinn. In dieser ist gleichsam die Eini-

---

ist keine corruptio, mors, defectus, es ist balsamum quo omnia praeservari possunt a decrementis et morte quae ipsi unita sunt, adeoque hic omnia sunt nova, vegeta et virescentia. Nach Petersen ist alle göttliche συγκατάβασις in dieser himmlischen Menschheit geschehen, die sich auch schon den Gläubigen A. T. zu genießen gegeben. S. 70. Eine Menge von Schriftstellen werde durch diese Lehre licht; die Judenbekehrung durch sie erleichtert, auch könne sie der Vereinigung mit den Reformirten dienen, da sie zu der Absolutheit eines göttlichen Dekrets (nemlich nach P. der apocatastasis) wohl stimme, und die reale Vereinbarkeit des Göttlichen und Menschlichen, so wie die luth. Abendmahlslehre anschaulich mache.

gung des Göttlichen und Menschlichen stets gegeben, aber zunächst potentiell; in Christus tritt sie actuell hervor. Aber nicht magisch und vom Moment der Empfängniß an fertig, sondern successiv. Potuit capacitas naturae humanae per inhabitationem λόγȣ successive augeri; Christi exaltatio hatte augmenta intrinseca. Der Logos nobilitirte das Leben der menschlichen Seele Christi, die er wie jeder andere Mensch im vierten Monat in Maria theils von unten, theils von oben bekommen. So erhielt seine menschliche Natur herrlichere Qualitäten, als die Natur Adams vor dem Fall hatte. Adam hatte noch nicht das *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. — Das Erste ist immer noch unvollkommen; die Kräfte haben sich da noch nicht zu einer höhern Einheit durchdrungen (was er essentiare nennt), daher der Fall so leicht möglich war. Adamo per gradus fuisset eundum ad perfectionem summam qualitatum spiritus vivifici, sed vix inchoamenta servavit. Christus autem (der auch zuerst statum psychicum subire debuit) a prima conceptione cursu non interrupto omnia permeans tandem *ἐδοξάσθη* et *τελειωθεὶς σωτηρίαν* conferre et vitam in aliis generare potuit. Er hat müssen von der untersten Stufe beginnen, ut psychicum in spirituale elevetur; er hat müssen legibus resistentis materiae tenebrosae adstringi, omnes tentationes experiri, ut carnis insita inimicitia aboleatur [15]). Indem so immer mehr durch Erfüllung mit dem siebenfachen Geist ohne Maß sein Leib Geist, geistlich wurde, wurde zugleich seine Seele, sein Geist Leib, vollkommen reale, lebensmächtige Substanz. Und so ist in der verklärten Substanz des geistleiblichen Herrn gleichsam die Essenz der Unsterblichkeit, der Wiederherstellung und Vollendung unserer Natur gewonnen, die namentlich durch das heil. Abendmahl uns zu eigen wird. Die Spendung dieses seines Lebens weist er dem Hohepriesterthum Christi zu, das er nicht blos als stellvertretendes und genugthuendes denkt, sondern Christus ist ihm auch der Hohepriester, weil er das allgemeine Organ der göttlichen Offenbarung und Lebensmittheilung ist (Theol. S. 216). Weil er das selbst-

15) Theolog. 193 ff. 217.

ständige göttliche Leben in sich selber hat, so kann er es influxu septemplici in nos derivare. Die Fülle seines geistleiblichen Wesens oder seinen Leib theilt er mit an die Menschheit, damit sie zu seinem Leib werde, daran er das Haupt, in allgemeiner Wiederbringung, zur Kirche, zu einer Fortsetzung seiner selbst. „Die Glaubigen sind Christi Fleisch, welches ihm so lieb ist als uns das unsere; und sein Fleisch ist sowohl unser als unser eigenes. Niemand heget größere Hochachtung für sein eigen Fleisch als Christus für seine Gemeine. Die Kirche, spricht Tertullian, ist nichts anderes, als Christus explicatus, der ausgebreitete, ausgefaltete Christus“ [16]). Er lehrt eine ähnliche Unio Christi mit uns wie die Christi mit dem Logos war und ist, und parallelisirt wie Phil. Nicolai eingehend die Incarnation mit der Wiedergeburt und Unio mystica, wobei ihm göttliche Operatio nicht genügt, sondern wie den Alten nur eine propinquitas essentiae. In Christus ist die göttliche und menschliche Natur personaliter geeint, in den Christen, die gleichfalls θεία φύσις in ihm haben, spiritualiter. Dort wird Eine persona σύνθετος aus zwei Naturen, hier wird aus denselben zwei Naturen Ein compositum mysticum. Die Folge der Unio pers. ist in Christus communio naturarum, ebenso auch fließt aus der unio spiritualis eine communio unsrer und der göttlichen Natur, denn Christus thut beides: nostram individuam naturam sibi adglutinat et vicissim divinae naturae nos consortes facit, ita ut finitum capax sit infiniti non per localem comprehensionem sed per arctissimam consociationem [17]). Traxit carnem nostram in plenitudinem Deitatis, so daß unser Geschlecht der himmlischen Natur theilhaft wurde in ihm und in uns d. h. unione tum personali tum mystica [18]).

---

[16]) Vgl. Auberlen a. a. O. S. 459.

[17]) Theolog. S. 300—302.

[18]) Theolog. S. 321. 322.: Quodsi Christo nos tradimus, tum regeneramur ad plenitudinem illam denuo, ex qua nos Adamus excussit; quae sua sunt, nostra fiunt; anima Christi per mysticam unionem nostra est anima, caro Christi nostra caro, vivit ille in nobis, nos in illo. Ille nos in corpore suo — immaculatos sistet, quia in ipso

Oetinger trägt das lebendige Bewußtsein in sich, daß die Reformation, nachdem sie überwiegend die Heilslehren behandelt, jetzt an einem Punkt angelangt sei, wo auch die sogenannten objectiven Lehren nach einer Regeneration dringend verlangen. Es sei jetzt, nachdem der Galater- und Römerbrief erschlossen sei, an der Zeit, daß auch der Epheser- und Colosserbrief wie Johannes an die Reihe komme [19]).

Wie fremd und ungewohnt lauten solche Worte im 18ten Jahrhundert, und wie ähnlich sind sie andererseits den oben vernommenen Stimmen aus der ältesten Christenheit und der Reformationszeit! Am unmittelbarsten aber schloß er sich an Jacob Böhm an, dessen Ideen planer zu machen und in bestimmte christliche Gestalt zu bringen er sich in vielen Abhandlungen eine besondere Angelegenheit sein läßt. Es gehört überhaupt zu den charakteristischen Kennzeichen der neuen Zeit, daß sie aus den abstrakten Regionen, welche die Philosophie seit Wolf und Kant in Deutschland einnahm, sich wieder nach der Fülle und Realität des Lebens sehnte, daher auch die geistvollsten Männer, welche die neue Zeit heraufführen sollten, sich mit Liebe in das Alterthum versenkten, wobei sie immer mit besonderer Verehrung vor der Gestalt des Philosophus Teutonicus stehen blieben, der erst für die neuere Zeit geschrieben zu haben schien, und von ihr gewürdigt zu werden begann. Es kann dieß nicht befremden, wenn wir erwägen, daß es sich jetzt um Ueberwindung der einseitigen Subjectivität — ohne doch die Früchte der subjectiven Richtung überhaupt aufzugeben — handelte, und daß Böhme, so kräftig das Princip der Persönlichkeit in ihm auf-

---

sumus unum corpus: nam ut Adamus fuit commune corpus nostrum, sic jam Christus est commune corpus nostrum. Unde ecclesiae tanta vis, tanta fidei parrhesia, ex magnifico illo potentiarum resurrectionis promptuario. Residet igitur vis potentiarum Domini non in hoc vel illo tantum membro, sed in omnibus, at quam maxime in ipso capite, in plenitudine virium ipsius, ex qua sumimus gratiam pro gratia. — Ecce hi sunt rivuli parvi ex magno fonte et pleromate Epistolae ad Ephesios!

[19]) Das Nähere s. bei Auberlen a. a. O. S. 233. 293. 460. 482.

tritt, doch sehr weit davon entfernt ist, sich blos in subjectiven und formellen Denkbestimmungen umzutreiben, vielmehr den Rhythmus des allgemeinen kosmischen und des göttlichen Lebens anzuschauen und darzustellen sich bestrebt. Wir nennen hier noch als Männer, die zu Böhm und zu der neuern Zeit in einem ähnlichen Verhältniß stehen, wie Oetinger, den Novalis und Franz von Baader.

Letzterer läßt sich in seinen verschiedenen Abhandlungen, die zwar nirgends die Sache vollständiger entwickeln, aber dennoch reich sind an tiefern Gedanken, über unsern Gegenstand also vernehmen [20]:

Christus ist die zuvor verhaltene Manifestation der wahren Menschennatur. Die Manifestation der menschlichen Urgestalt ist Gipfel und Centrum, Träger und Vollender der kosmischen Begriffe. Der Erlösungsproceß ist daher auch nach seinen kosmischen Momenten nachzuweisen. Dieß thut er nun so, daß er ausgeht von dem Satze: das normale Verhältniß wäre, daß Gott das Princip, der Mensch das Organ, die Natur sein Werkzeug wäre, Gott somit durch den menschlichen Geist, als sein Organ, mit der Natur in Verbindung stände. Allein der Mensch ist abgefallen, das Organ vom Princip (vgl. Ferm. cogn. I. §. 7. S. 14—16.), der aus dem Centrum gerückte Mensch ist Natur geworden, ja diese übt ihre Macht gegen ihn aus und ist selbstständig, gleichsam aus einem Werkzeuglichen, Dinglichen persönlich geworden. Der Mensch dagegen ist in die Region der Unpersönlichkeit und der Ohnmacht gesunken — denn er ist von der Centralseele, Gott, durch den er allein seine wahre Persönlichkeit hat, abgefallen. Da aber so das göttliche Gesetz aufgehört hatte, menschlich zu sein (d. h. verwirklicht oder gleichsam menschgeworden im Menschen), so konnte nur durch Wieder-

---

[20]) Vgl. Fermenta cognitionis Heft 1 und seine Gesammelte Schriften. Bd. I, II., besonders I., 152 ff., Gedanken aus dem großen Zusammenhang des Lebens, und Sur l'Eucharistie Bd. II., S. 427 ff., Ueber Divination und Glaubenskraft S. 38 ff. 58. Ueber die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christenthums. 1839. S. 21 ff. Ueber ihn: Hamberger, Hoffmann u. A.

menschwerdung des moralischen Gesetzes geholfen werden, wodurch das Naturgesetz subjicirt ward. Dem zweifellosen Streben nach Wahrheit wie der aufrichtigen moralischen Gesinnung ligt klar oder dunkel die Hoffnung einer künftigen oder die Ueberzeugung einer schon geschehenen Menschwerdung der Wahrheit und des Sittengesetzes zu Grunde. Und so ist die Menschwerdung auch die Vollendung der moralischen und wissenschaftlichen Begriffe, sie ist das punctum saliens darin.

Diese Nothwendigkeit der Menschwerdung stellt er näher so dar [21]). Nur der gefallene Mensch bedarf eines Gottesgesandten ausser und neben ihm; nur für ihn ist es nöthig, daß sich das göttliche oder moralische Gesetz bis in Ein Individuum erst concentrirte, damit durch einen Christus ausser uns jeder an den Christus in uns erinnert würde (Ferm. cogn. I., 54). Zwar quillt jedem Lebendigen das Leben nur von innen heraus; in jeder lebhaften Kreatur offenbart sich Gott, weil er central, Centralseele ist, nur aufgehend, nicht von aussen einfahrend; in welchem Sinn jeder Mensch ein geborener Christ heißen kann. Aber doch ist nicht minder gewiß, daß wenn dieß Leben innerlich erkrankt und die Stimme Gottes im Lebendigen zum Schweigen gebracht ist, diese nur von aussen wieder erweckbar, freilich nicht eingießbar ist. Das wiederbefreiende Höhere muß, um sich dem

[21]) Gedanken aus dem großen Zusammenhange des Lebens. S. 152, ferm. cognit. I., 54. Aehnlich St. Martin Esprit des Choses II, 301 ff. 341. La Divinité se rendit Christ dans cette même image éternelle d'où Adam avait été créé. — Il s'est venu ensevelir dans notre matière. Das Wort Gottes ici bas se trouve expatriée. Der Mensch ist nach seinem wahren Wesen nichts als ein Gottverlangen, bestimmt faire un avec la Divinité. Aber eine Alteration ist vorgegangen, wir sind Gefangene der Natur, die wir in unsern Fall hinabzogen. Die Restauration fordert, daß das Wort sich entkleide in dieselbe elementare Basis, die unser Gefängniß ist. So ist in Christus die göttliche, die spirituale und die natürliche Welt vereinigt, damit er allseitig das Heilmittel sein und dem Kranken nahe kommen könnte. Auch dem St. Martin ist Christus der Schlüssel aller Wissenschaft, auch der Natur. Durch das Wort, wenn wir mit ihm geeint sind, durch Jesus, können wir die Sprache aller Dinge verstehen, d. h. sie selbst.

Gefangenen halt- und faßbar zu machen, per descensum sich entäußern, depotenziren. Verbum Dei caro factum. Ist das Gottesbild im Menschen actu untergegangen, blos noch potentia vorhanden, und lebt dagegen die äussere Welt in ihm, so ist ihm so wenig, als einem Kranken ohne Mittel, mit jener ohnmächtigen potentia als bloßem oder aller Kräfte entblößtem Vermögen geholfen; schon die Erinnerung an seine Gesundheit fordert die Hülfe eines sich ihm nun von aussen darstellenden, gestaltenden, in ein Bild contrahirenden Gottes, oder einer göttlichen Gestalt. Da der seinem Sitz entfallene Mensch zur Rettung eines sich entäußernden, auf gleiches Niveau sich mit ihm stellenden Gottes bedarf, so ist es keineswegs ein religiöser Materialismus, verliebte Thorheit, unschuldiger Götzendienst, wenn der Christ, der durch Christus die Gottheit ersieht und mit ihm als einer gottgesandten himmlischen Gestalt zu den höchsten Ideen sich empor schwingt, — glaubt und glaubend inne wird, daß er nur an, oder vielmehr in ihr sich empor schwingt. Glaubend berührt er diese kräftige himmlische Gestalt, der Glaube aber öffnet, setzt in Rapport, macht einer fremden Persönlichkeit theilhaftig.

Um in dieser äussern oder Formenregion sich darzustellen [22]), wo alles noch als Einzelnes auftritt neben und gegen Einzelnes, muß selbst das ewige Wort in Vereinzelung auftreten und seiner kosmischen Bedeutung zunächst, in Beziehung auf den actus, sich entäußern. So erschien denn der die ganze gemeinsame menschliche Natur an sich nehmende Gott in einem einzelnen Menschen neben andern, und diese seine Einzelheit erhält sich auch nothwendig fort und fort in der Kirche und durch die Sakramente; diese Nothwendigkeit der wirksamen Vergegenwärtigung des allgemeinen Einen durch ein Einzelnes wird so lange dauern, bis dieß Gemeinsame in das Centrum aller einzelnen Formen wird durchgedrungen sein und alles Anorganische an ihnen sich wird subjicirt und organisch, d. h. von innen heraus assimilirt haben, oder bis Gott Alles in Allem wird geworden sein. Schon

---

[22]) Ferm. cogn. II., §. 1 ff. und im zweiten Band der Gesammelten Schriften XV., S. 427.

Christi Tod hat seine früher beschränkte äussere Gegenwart zu einer kosmischen, aber annoch verhüllten, erhoben. — Dazu, daß der Mensch wieder erhoben werde, gehört nicht blos des Menschen Selbstentäußerung (im Glauben) sondern auch die Selbstentäußerung Christi; beides muß zusammentreffen. Letztere bestand darin, daß das Princip selbst auch Organ und Werkzeug, Geist und Natur wurde. In beide eingehend wurden in ihm beide durch siegreichen Kampf in ihre wahre Stellung gebracht. Der Sieg aber, der in ihm als der Urperson oder dem homme général vollbracht ist, soll auch der unsrige werden. Denn bei seiner Menschwerdung soll es nicht stehen bleiben. Die Geburt Gottes ist überhaupt eine dreifache (Bd. II., s. Abh. S. 398): 1) die ewige Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater; 2) die in Maria; 3) die in den Christen geschehende. Christus aber ist Centrum aller Menschwerdung: und wie durch Selbstentäußerung das Wort sie begann in Christo, so setzt es sie fort in uns. Im Abendmahl und für den sich entäußernden Glauben entäußert es sich dazu, Nutriment, d. h. Kraft zu werden, um als Person im Menschen aufzustehen. Fortwährend gibt es sich uns hin, um als Keim einer neuen Persönlichkeit in dem Menschen aufgenommen zu werden [23]). Auch hierin, wie in so

[23]) In der Schrift über die drei Fundamentalartikel &c. 1839 versucht Baader näher die Art und Weise der Menschwerdung Gottes in Christo auseinander zu setzen; jedoch da er hier in ziemlich unklarer Weise fast nur Böhm'sche Ideen mittheilt, so übergehen wir das Einzelne. Der Hauptgedanke ist, daß zur Erklärung der Menschwerdung des Wortes die Unterscheidung zu machen sei zwischen dem Wesen oder der Natur Gottes und Gott selbst. Aus der göttlichen Natur oder Wesenheit sei Adams ursprünglicher Leib, ein himmlisches, wenn schon geschaffenes Wesen, verblichen durch die Sünde, aber potentiell fortdauernd in der Menschheit. Das Wort nun gieng nicht unmittelbar in dieß verblichene geschaffene (himmlische) Wesen ein, das (als Weibessame) fortdauerte, sondern das Wort, die schaffende Substanz, erweckte diese verblichene in den stillen Tod gegangene Substanz in Maria, und gieng sofort nach seiner Natur oder Wesenheit in diese ein. Die Lehre von einer Natur in Gott und von einer ursprünglich höhern menschlichen Wesenheit soll wieder dazu dienen, den Sohn Gottes

manchem Andern schließt sich Baader an Böhm und die alte deutsche Mystik an.

Neben Baader verdient Novalis eine Stelle. Wie Baader wendet er seine Liebe dem Alterthum und seiner ahnungsreichen Fülle, die es vor allem in seiner Mystik niedergelegt hat, zu; wie er ist er ein Verehrer Böhms (vgl. Nov. Werke Bd. II. S. 43 ff. das Gedicht an Tieck, dessen Gegenstand Jacob Böhm ist). Dieser edle Geist gehört wie Einer zu den Vorboten der neuen Zeit; er ist aber den bisher genannten Männern auch darin ähnlich, daß er, was ihm vorschwebt, noch nicht zu einem organischen Ganzen verarbeitet, sondern bei großen, weitgreifenden Ideen stehen bleibt, die wir wenigstens zu einem Umrisse zu gruppiren suchen wollen.

Die Stellung von Novalis ist eine sehr charakteristische, aber auch durch die Mannigfaltigkeit der Bildungselemente, die in ihm nach Vereinigung ringen, seltsame und schwer zu zeichnende. Um aber den Uebergang aus der einseitigen Subjectivität zu begreifen, ist das Verständniß einer geistigen Gestalt, wie die seinige, ungemein lehrreich; wie überhaupt die romantische Schule in diesem Betracht eine wichtige Stelle einnimmt. Einerseits nemlich stellt sich in ihm die Subjectivität in ihrer äußersten Zuspitzung dar; aber weil sie ihm nicht blos die denkende ist, sondern die Totalität des Menschen umfaßt, setzt sie ihn auch mit der Objectivität in Verbindung. Aber das Vorherrschen der Subjectivität läßt es nicht zu einer wahren Anerkennung und Vermählung mit jener kommen, sondern er bleibt in seinem

---

zu vermitteln mit der Menschheit, erklären, wie sowohl die Menschheit (Maria) habe Antheil haben können an dieser Oekonomie, als wie der Sohn Gottes habe zu dieser Menschheit sich entäußern können. Die kreirende göttliche Natur sei nach Eckhart unpersont vor diesem Eingang (d. h. erst in Christo gelangte die schaffende göttliche Natur zu einer persönlichen Selbstdarstellung). Verwandt ist der bei Andern z. B. Brentz und Andreä vorkommende Gedanke, daß die göttliche Natur, nicht die Person das Assumirende sei, aber terminus der assumirenden Natur sei die Persönlichkeit. — Uebrigens läßt auch Baader in Christo die Unauflöslichkeit der Kräfte, die in Adam auflöslich sind, eintreten.

Schwanken, indem er bald aus der Objektivität nur machen will, was dem Subjekt beliebt, sie nicht sie selbst sein lassen will, bald aber wieder an ein gegebenes Objekt sich anzuschließen das Bedürfniß hat. Die Vermittlung scheint für ihn darin gelegen zu haben, daß er es dabei nicht will bewenden lassen, willkürlich aus dem Objekt — z. B. dem der Religion zu machen, was der momentanen Subjektivität beliebt, sondern an einer bleibenden Bedeutung des Objekts festhalten will; einer Bedeutung, die zwar nur als vom Subjekt gesetzte für dasselbe Gültigkeit haben kann, darum aber doch für das Subjekt im wechselnden Strom der Gedanken oder Empfindungen etwas Bleibendes, Festes ist, zu welchem immer wieder zurückgekehrt wird, um in ihm sich zu sammeln und zu erheben: an das also auch eine Art Hingabe stattfinden kann, aus welcher der Geist erfrischt wieder aufersteht. So macht sich in ihm der Uebergang zu einer Art von Objektivität.

Jene energische Subjektivität, in welcher der Fichtianismus nachklingt, zeigt sich da, wo er von der Allmacht des Willens spricht, der als sittlicher zugleich Gottes Wille ist (II, 256). Sittliches Gefühl, sagt er (S. 254), ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmus, der eigentlichen Divinität in uns. Das wahre Wunder ist das moralische, denn das Böse, was nur durch ein Wunder zu heilen ist, heilt die Willenskraft (S. 251). Auch die Ueberzeugung (S. 247) kann nicht durch äußere Wunder gewirkt werden [24]); die wahrhafte Ueberzeugung ist die höchste Funktion unseres Gemüths und unserer Personalität. So ist ihm der Wille die unumschränkte Macht auf dem Gebiete des Handelns und der Ueberzeugung.

---

[24]) Wie ihm die rationalistische und die supernaturalistische Betrachtungsweise sich versöhnen, ist angedeutet S. 247. vgl. 250: Die Erhebung ist das vortrefflichste Mittel, das ich kenne, um auf einmal aus fatalen Collisionen zu kommen. So z. B. die Erhebung aller Phänomene in Wunderstand, der Materie zu Geist, des Menschen zu Gott, aller Zeit zur goldenen Zeit.

Beides aber geht ihm dadurch in Eines zusammen, daß er unter der kräftigen Willensthat die Erhebung in das göttliche Wesen versteht. In dem moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich; je moralischer, desto göttlicher (S. 256). Eine innige moralische Ueberzeugung ist ihm eine göttliche Anschauung. Solche moralische That, die zugleich innige Ueberzeugung ist, nennt er dann auch Glauben. Den Glauben setzt er so mächtig, daß er sagt, wenn Einer wahrhaft glaubte, er sei moralisch, so würde er es auch sein (S. 252). Dieser Glaube setzt Leiden, Sterben, Tod voraus (S. 265). Indem das Herz abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen nur sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Einer, deren wunderbares Objket ein höheres Wesen, eine Gottheit ist, daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt (S. 266). Indem alles Einzelne, was Anspruch macht, für sich etwas zu gelten, zum Opfer gebracht wird, so werden wir dadurch des höchsten Wesens werth (S. 265) und dieses offenbart sich in uns; jedoch nicht als ein fremdes, sondern als unser eigenstes Wesen. Wenn sich nun hierin der interessante Uebergang macht von Jacobi's Selbstgefühl der edlen Seele zum Innewerden der eigenen Göttlichkeit, so ist doch zugleich bei Novalis dieses Göttliche als ein Objektives gewußt. Der starke subjektive Wille, der Glaube, ist darum so allmächtig und wunderthätig, weil in ihm aus dem Tode des blos individuellen Willens, der allgemeine, göttliche auferstund; daher die Willensthat des Glaubens, die das Göttliche erfaßt als das wahre Wesen des Menschen, zugleich und in Einem auch Dahingabe, Empfangen ist. Von der bloßen Subjektivität entfernt er sich aber noch entschiedener in seinem religiösen Verhalten dadurch, daß er nicht bei der Reflexion auf sich stehen bleibt, sondern nach Organen, Vermittlungen des religiösen Bewußtseins sich umsieht: also nicht blos (wie die angeführte Stelle S. 266 andeuten könnte) aus der Negation alles Einzelnen zum Göttlichen kommt, sondern dem Einzelnen auch die positive Bedeutung ein Vehikel des Göttlichen zu sein zugesteht. Diese Organe nennt er Mittler; und

sagt geradezu (S. 262), es ist Irreligion, wenn ich gar keinen Mittler annehme.

Freilich scheint ihn nun die Subjektivität wieder zu hindern, zur christlichen Idee des Mittlers überzugehen. Denn jeder Gegenstand kann dem Religiösen ein Tempel im Sinn der Augurn sein; jedes Willkürliche, Zufällige, Individuelle kann unser Weltorgan werden (S. 263), wodurch wir den Geist dieses Tempels, den allgegenwärtigen Hohenpriester und monotheistischen Mittler vernehmen, welcher allein im unmittelbaren Verhältnisse mit der Gottheit steht. — Und S. 261 sagt er zwar: Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben im Verhältniß stehen, fährt aber fort: „In der Wahl dieses Mittelgliedes muß der Mensch durchaus frei sein, der mindeste Zwang hierin schadet seiner Religion. Die Mittelglieder sind: Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götter, Götzen, ein Gottmensch. Da diese Wahlen offenbar relativ sind (d. h. angemessen dem geistigen Zustand eines Volks und sein Abbild), so wird man unbemerkt auf die Idee getrieben, daß das Wesen der Religion wohl nicht von der Beschaffenheit des Mittlers abhänge, sondern lediglich in der Ansicht desselben, in den Verhältnissen zu ihm bestehe.“

So einseitig idealistisch nun dieses lautet, so ist doch, wenn das Weitere dazu genommen wird, hiemit nichts gesagt, als was unläugbare Wahrheit ist, daß nur Dasjenige für ein Volk der Gott sein kann, was seiner Bildungsstufe gemäß von ihm aufgefaßt und vorgestellt wird. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Menschheit, der ja ein objektiver Bildungsgang eingepflanzt ist, so auch die Nothwendigkeit in sich trage, aus der unberechenbaren Zufälligkeit der Wahl ihres Mittlers zu Einer festen, ewigen Gestalt desselben sich zu erheben. Auch Novalis sagt: Die Wahl ist charakteristisch, es werden mithin die gebildeten Menschen ziemlich gleiche Mittelglieder wählen, da hingegen der Ungebildete durch Zufall hierin bestimmt werden wird (S. 261). Näher sagt er (S. 264): Unter Menschen muß man Gott suchen, in den menschlichen Begebenheiten, in mensch-

lichen Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten.

Hier steht er nun an dem Punkte des Ueberganges zum christlichen Mittler. Es fehlt nicht an Stellen, wie: Christus ist der neue Adam (S. 272). Er hat eine zweite höhere Schöpfung gebracht; denn die Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit, und alles Glaubens an Buße und Sühnung ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt worden. Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt; ohne dieß Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen, man hat keinen Theil an dieser zweiten höheren Schöpfung (S. 259. S. 270). Aber andererseits (S. 270) weiß er das Christenthum nicht vollständig mit dem zu reimen, was er Pantheismus nennt, und was ihm das Höchste ist; daher er nahe daran scheint, im Pantheismus das Ende der christlichen Religion zu finden. Dieß ist näher auseinandergesetzt S. 262. 263. vgl. mit S. 287. 298. Wie vermittelt sich ihm Beides?

„Es ist ein Götzendienst im weiteren Sinn, sagt er, wenn ich diesen Mittler in der That für Gott selbst ansehe, wie es Irrreligion ist und Unglaube, keinen Mittler zu haben. Wahre Religion ist, die jenen Mittler als M i t t l e r annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre himmlische Erscheinung; so hatten die Juden in ihrer messianischen Erwartung eine echt religiöse Tendenz. Aber die wahre Religion scheint wieder getheilt in Pantheismus und Monotheismus, — und eine Antinomie zwischen beiden zu sein.“ Unter Pantheismus versteht er, daß Alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem das Ich es dazu erhebt; unter Monotheismus den Glauben, daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sei, und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse. Den Namen der wahren Religion will er dem Monotheismus nicht absprechen. Er verdient ihn, wenn er statuirt, dieß Organ zu wählen werde der Mensch g e n ö t h i g t d u r c h s i c h s e l b s t. — Novalis selbst aber hält mehr daran mit Vorneigung fest, daß das Organ nur durch uns

selbst zum Organ erhoben werde, wobei seine Objektivität an sich gleichgültig bleibt. Dennoch bietet schon das oben über die Gleichheit und nothwendig wachsende Einheit in der Wahl des Mittlers Bemerkte eine Lösung dieser Antinomie dar. Und wirklich ahnt auch Novalis dieselbe (S. 263). „So unverträglich beide zu sein scheinen (die Ansicht, nach welcher Alles ein Recht hat, Organ Gottes zu sein, und die Ansicht, nach welcher dieß nur Christo zukommt), so läßt sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler (Christus) zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus macht, und diese gleichsam durch ihn centrirt, so daß beide einander, jedoch auf verschiedene Weise, nothwendig machen.“ Die Versöhnung aber findet er darum in der Idee Christi als des Mittelpunkts der Welt, weil so theils auch der Welt die Bedeutung bleibt, Organ für die Religion zu sein, theils doch dieses nur durch die Vermittlung des allgemeinen Centrums, des vollkommenen Gottmenschen, so daß dieser der einige Mittler bleibt, wie er andererseits mittheilsam ist. Jedoch hat er dieses nicht näher auseinandergesetzt und begründet, wohl aber mit großer Liebe der Idee der allgemeinen (wenn schon nur durch Versöhnung der Sünde sich vermittelnden) Menschwerdung Gottes sich zugewandt. Und auf diesen Punkt besonders werfen sich seine begeisterten Hoffnungen für die neue Zukunft. [25]).

---

[25]) S. 285: Daß die Zeit der Auferstehung der Religion gekommen ist und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, — die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind, dieß kann einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. — So spricht er nach einem geistvollen Ueberblick über die Geschichte des Unglaubens und der destruktiven Richtungen im vorigen Jahrhundert: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Aus der allgemeinen Auflösung treten die höhern Organe und Kräfte wie von selbst als der Urkern der christlichen Gestaltung heraus. Der Geist Gottes schwebt über den Wassern und ein himmlisches Eiland wird — sichtbar über den zurückströmenden Wogen.“

Diesen Ideen ist sehr verwandt, was Schleiermacher in der Weihnachtsfeier und den Reden über Religion und zum Theil Fichte in seiner spätern Periode sagt. Doch es ist Zeit, aus den Vorhallen der neuern Zeit zu treten, und zu betrachten, wie sich auf dialektischem und strenger wissenschaftlichem Wege der Fortschritt, die Ueberwindung der extremen subjektiven Richtung machte, bei der wir oben stehen blieben? Wir betrachten zuvor nur noch, wie sich derselbe namentlich in Fichte negativ in seiner Nothwendigkeit darlegte.

Das Ungenügende und den innern Widerspruch der bis zu ihrer Spitze sich forttreibenden Subjektivität haben wir schon oben zum Theil erkannt, wo die Kritik der auf Jacobi erbauten Theologie das Resultat gewann, es bleibe nach der Jacobischen Ansicht ein wesentlicher und unauflöslicher Zwiespalt zwischen Verstand und Gemüth, ein die Einheit des Geistes zerstörender Dualismus als das Letzte stehen. Der Verstand, ein geborener Gottesläugner, schlechthin endlich und dem Endlichen zugewandt; das Gemüth und Gefühl vernehmend das Unendliche, ja darin allein befriedigt und selig. Von dem Göttlichen blieb da noch ein schwacher Rest der Objektivität übrig, sofern nemlich die höheren Gefühle von Jacobi als bewirkt durch ein Objektives, Göttliches angesehen wurden, das sich unmittelbar dem Geiste zu vernehmen gebe. So lange jene Gefühle nicht blos als ein Innewerden der eigenen edeln Natur, als Selbstgefühle angesehen wurden, blieb immer noch dem Göttlichen einige wenn schon geschmälerte objektive Bedeutung. Allein schon Jacobi neigte sich in etwas zu der Ansicht, daß das vernommene Göttliche nur das Vernehmen des Ichs selbst und seines innersten Wesens sei, was sich besonders in der oben besprochenen absoluten Machtvollkommenheit ausspricht, die nach ihm die Subjektivität hat, zu bestimmen, was gut und was böse sei. Obwohl der Verstand nach Jacobi durchaus nur endlich ist, so ist doch das Gemüth göttlicher Art. Damit war schon der Anfang dazu gemacht, die göttliche Objektivität in der Subjektivität aufgehen zu lassen; diese so zu steigern, daß jene ausgeschlossen, ihr Raub aber der Subjektivität zugelegt ward: eine Richtung, die von

Fr. Schlegel noch weiter ausgebildet wurde. Von dem objektiven Göttlichen können wir ja nach Jacobi[26]) nichts wissen; dagegen ist die eigene, edle, göttliche Natur uns immer nahe. Ein Gott, von dem wir nichts wissen können, muß eben darum, weil er in unser Denksystem nicht eingreifen kann, nicht blos ignorirt werden, sondern wird im natürlichen Fortgang der eine Einheit suchenden Vernunft ausgeschlossen und negirt, weil seine Annahme nur einen Dualismus in die Vernunft bringt. Was absolut nicht gedacht werden kann, gegen was der Verstand nach seinem Wesen, nicht blos nach seiner zufälligen Erscheinung Widersprüche erheben muß, das kann nur als unmöglich prädicirt werden. Und wie im Deismus das Ignoriren Gottes von selbst zum Materialismus und Atheismus wird, so war von der Jacobi'schen Denkweise, welche noch durch einen schwachen Faden an die Subjektivität ein Objektives anknüpfte, die consequente und wissenschaftliche Durchführung nichts Anderes, als das völlige Ausschließen aller Objektivität durch die Subjektivität, oder der absolute subjektive Idealismus, den Fichte aufgestellt.

Wir können die Fichte'sche Lehre in seinem Satz zusammenfassen: das Ich ist Ein und Alles. Es ist einziges Urprincip, es ist absolut. Allein andererseits ist es auch nicht absolut, insofern die Erfahrung von Anderem, von einer selbstständigen Welt zeugt, durch welche als durch ein Nichtich die Absolutheit des Ich beschränkt, d. h. aufgehoben wird. So verfolgte die Objektivität, welche von dem Ich ausgeschlossen werden sollte, dieses wie sein Schatten immerdar, von dem das Ich nicht loskommen konnte. Einerseits mußte das Ich, um sich als absolutes zu bewähren, alle Objektivität zu überwinden trachten, weil jedes Sein, das nicht — Ich, nicht Denken war, ihm als ein Anderes, seine Absolutheit Beschränkendes gegenüber stand; andererseits aber, wenn ihm dieß vollständig gelingen sollte, mußte dem Denken sein Gegenstand und Inhalt ent-

---

26) Vgl. Jacobi's Brief an Fichte, besonders die Stelle: Ja, ich bin der Atheist, der Gottlose 2c.

schwinden. Ein Denken aber, dem der Inhalt fehlt, ist Nihilismus; und denkt es sich gleich selbst, so bleibt doch ein solches Denken des Denkens, das nichts denkt, ein leeres Denken, ein Nichtsdenken. Gelang also der Subjektivität ihr Versuch, schlechthin alles Sein in sich aufzuzehren, so schlug die errungene scheinbare Allmacht der Subjektivität in den Nihilismus, in den Untergang des Denkens um.

Dieser Inhalt nun kann nicht restituirt werden durch die theoretische Vernunft. Denn diese verhält sich nach der Betrachtungsweise Kants und der ganzen Reflexionsstufe nur reflektirend auf ein Gegebenes, nur receptiv, nicht produktiv [27]). Wenn nun also die theoretische Vernunft für sich nicht von der Stelle kommt, so ist dagegen in der praktischen Vernunft ein produktives Princip. Im sittlichen Wollen ist ein Inhalt, den der Wille sich selbst setzt, der sittliche Zweck, der nicht von aussen, sondern von dem Subjekt sich selbst zum Inhalt gegeben ist. Damit aber ein Handeln stattfinden könne, muß etwas Einzelnes gesetzt sein; denn sonst kann das Wollen nicht ein Bestimmtes sein, und es würde wiederum aus dem Wollen ein Nichtwollen, wie vorhin aus dem Denken ein Nichtdenken. So bedarf also das praktische Ich eines Bestimmten, eines Nicht-Ich, um sich zu verwirklichen; es setzt aber dieses Nicht-Ich selbst aus seiner Produktivität heraus für seinen Zweck, die Realisirung der Freiheit; sekundär ist hiemit auch wieder ein vom Ich als praktischem selbst gesetzter Inhalt der Vernunft als theoretischer geworden. Angewendet auf das Gebiet der Religion heißt dieß: der Wille hat der Weltordnung, Gott Wirklichkeit zu geben. Gott ist zu realisirende Aufgabe der praktischen Vernunft, Gegenstand der theoretischen nur sekundär und mittelbar.

Allein das Ungenügende dieses Standpunkts erhellt sogleich, wenn wir erwägen, daß nach Fichte die Realisirung jenes Zwecks (oder Sollens) nichts anderes ist, als Ueberwindung der Schranke des Nichtich, die das Ich, um ein praktisches zu sein, über sich

---

[27]) Dieß ist bündig von Schelling, Zeitschr. für spekul. Physik. 1801. Vorr. VI. ausgesprochen.

nehmen mußte. Das Nicht-Ich ist also eben so sehr das zu Negirende, als das Unentbehrliche: — daher das praktische Ich einem progressus in infinitum anheimfällt. Wie es nun ein zweckloses Thun ist, das Nicht-sein-sollende schließlich zu dem Ende zu setzen, nicht etwa daß eine höhere Gestalt des Seins werde, sondern daß das Nicht-sein-sollende nicht sei; so ist überhaupt, so lange einseitig auf dem praktischen oder moralischen Standpunkt beharrt wird, nur die ewige Unruhe einer Agilität gegeben, die eben so sehr nach dem Sein hascht, — der Freiheit, als dem Ziele des Sollens — wie ihm entflieht, weil der praktischen Vernunft die Erreichung des Zieles, zu dem sie in unendlicher Annäherung begriffen ist, Regungslosigkeit, Tod wäre. Die Trennung des theoretischen Ich vom praktischen, die von Fichte so wenig als von Kant in ihrer gemeinsamen Einheit und Wurzel, — der Religion, freilich nicht der blos subjectiven Jacobi's, — erkannt sind, ist die Trennung des Seins von dem Sollen, denn das Erkennen hat zu seinem Gegenstande das Sein, wie die praktische Vernunft das Sollen. Beides aber ist gleich übel berathen, das Sollen ohne ein Sein, und das Sein ohne ein Sollen. Denn das Sein für sich ist regungslos, kommt es nicht in Fluß und Gliederung, so ist es von seinem Gegentheile, dem Nichts, nicht zu unterscheiden. Daraus folgt, daß erst, wenn die bisher so schroff getrennten Seiten, die theoretische und die praktische Vernunft sich durchdringen, der wahre Standpunkt gewonnen ist. Da wird das Erkennen nicht mehr blos eine Receptivität, eine Reflexion auf Gegebenes sein, sondern die praktische Vernunft hat sich als Trieb oder treibender Impuls, als Princip eines Processes dem Denken vermählt, und auch das Denken — obwohl von Gegebenem ausgehend, wie es ja auf das Sein gerichtet ist, ist dann producirend, nemlich näher reproductiv. Und andrerseits, wenn das Sein, was Gegenstand des Erkennens ist, der praktischen Vernunft sich einverleibt hat, so geht diese nicht mehr in endlose Unruhe fort, sondern die Versöhnung des Geistes in sich ist dann geschlossen, weil er fortschreitet auf der ewigen Grundlage des Seins. Das Sollen ist da herabgesetzt zur Lebendigkeit des Seins, oder vielmehr dazu

erhoben, wie auch der praktische Trieb nicht mehr ein blindes Thun, sondern ein vernünftiges, Explikation der Vernunft ist. So schreitet der Geist, in zusammengehaltener Einheit, sowohl spekulativ als praktisch fort. Und wenn gleich jetzt der spekulativen, jetzt der praktischen Seite zugewendet, ist es doch immer der ganze in sich versöhnte Geist, der sich theoretisch im Erkennen der Wahrheit verhält, praktisch im Gestalten der Welt der Sittlichkeit. Aber diese Versöhnung ruht auf der Anerkennung einer Objektivität; nur daß diese nicht mehr als das Fremde, sondern als das an sich Geistige (daher Reproduktionsfähige) gewußt werden muß.

Durch Fichte nun erweist sich die Zusammengehörigkeit des Objekts und Subjekts auf doppelte Weise, nemlich an dem entgegengesetzten Versuch, das Eine je durch das Andere ausschließen zu wollen. Die erste Weise war die betrachtete, — das Objekt auszuschließen durch das Subjekt. Das Resultat war, wie wir sahen, daß das Subjekt über dem endlosen Sollen sich selbst in Widersprüchen verliert, wenn es nicht dadurch sich erhält, daß es ein Nichtich theils voraussetzt, theils in ihm sich selbst findet oder verwirklicht, statt es zu vernichten.

Die andere Weise ist die spätere Gestaltung des Fichteschen Systems, die wir die spinozistische nennen können [28]). Hier hat das Objekt als abstraktes Sein ganz jene schlechthin ausschließende Stellung gegen die Subjektivität eingenommen, welche

---

[28]) Man betrachtet die Ansichten, welche Fichte in der Anweisung zum seligen Leben ausspricht, noch jetzt nicht selten als ein Ermatten des starken Ich, das sich der ganzen Objektivität gewachsen gefühlt hatte. Allein den Uebergang aus seinem subjektiven Idealismus zur spinozistischen Ansicht nicht als etwas so Zufälliges anzusehen, dazu fordert schon an sich die Entwicklungsgeschichte der Männer, die von seinem System stärker angeregt waren, wie Schleiermachers, Novalis, Schellings auf. Besonders letzterer hat die klare Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Uebergangs in der Vorr. zur Zeitschr. f. spek. Physik Bd. II., 2. 1801, wo er die Hoffnung dieses nothwendigen Fortschritts in Beziehung auf Fichte ausspricht, noch ehe ihn dieser gemacht hatte. Auch Daubs Theologumena, 1806, fallen hieher.

zuvor diese sich zugesprochen hatte. Der Uebergang vom ersten Standpunkte zum zweiten macht sich gleich leicht, mögen wir jenen in seinem Ausgangspunkt oder in seinem Ziele auffassen. Ziel ist doch offenbar das Sein, das Erreichthaben als Ende des Sollens. Als Ausgangspunkt aber mußte Fichte das Absolute, Unbedingte setzen, was der Wille an sich sei, der sich sofort nur in Schranken begibt, um zu handeln. So faßt ihn auch Novalis auf, wenn er sagt: Fichtianismus ist angewandte Religion. Je mehr ihm die Widersprüche sich aufthaten in dem einseitig subjektiven Thun, desto näher lag es, auf die andere Seite sich zu werfen, die Objektivität des Subjekts, sein An sich oder das göttliche Wesen in's Auge zu fassen. Aber den Standpunkt der Reflexion, auf welchem beides, das Subjektive, Menschliche, und das Objektive, Göttliche sich widersprechen und ausschließen, hat er auch so noch nicht überwunden, sondern jetzt nur nach der entgegengesetzten Seite hervorgekehrt. Wie ihm zuvor das Göttliche nur als Produkt des Subjekts erschienen war, so jetzt umgekehrt, das Subjekt nur als Accidens der göttlichen Substanz. Er schließt in seinen beiden Gestalten die alte Zeit vollständig ab, und sie in sich in seinen zwei Formen rekapitulirend, bildet er von beiden Seiten den Schlußstein zum Erweise, daß das Subjektive unwahr gedacht ist ohne das Objektive und umgekehrt; daß also beide als zusammen gehörig wesentlich Eins sind [29]). Denn jeder dieser Begriffe losgerissen von der

---

[29]) Es mag hier die nähere Charakteristik Fichte's auf seinem zweiten Standpunkt folgen, um so mehr, da auf diesem eine Vermittlung zwischen der Theologie und Philosophie wieder versucht werden konnte. In der Anweisung zum seligen Leben (besonders Vorlesung 6 und Anhang) läßt er sich also vernehmen:

Das einzige wahre Sein und Leben ist das göttliche Leben, welches frei hervortritt in dem Leben des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selbst, der durch den Menschen sein Werk wirket. Gott hat erstlich ein inneres, in sich verborgenes Sein. Sodann ist er aber auch da, hat ein Dasein, welches zugleich ein Wissen ist. Dieß Dasein aber ist wieder Gott selbst, sein Sein, nicht verschieden von ihm, und wird bewußt in dem Menschen. So ist Gott und Mensch absolut

wesentlichen Einheit mit dem andern und für sich geltend gemacht gegen den andern, geht selbst unter, und zwar durch die Reaktion

---

Eins, und die Einsicht in diese Einheit ist die tiefste Erkenntniß, die der Mensch erschwingen kann. Diese Einsicht findet jetzt der Philosoph, so viel er weiß, unabhängig vom Christenthum, und zwar in besserer Form. Doch bleibt ewig wahr, daß vor Christus jenes Kleinod der Erkenntniß nirgends vorhanden war, wie wir denn auch mit all unserem Erkennen im Christenthum wurzeln.

In jedem, der an's Göttliche sich hingibt, und zu allen Zeiten wird nach der consequenten philosophischen Einsicht das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, geboren, Fleisch, d. h. ein persönliches, sinnlich menschliches Dasein. Allein wie wird diese Möglichkeit der Geburt des Wortes im Menschen, die Allen gegeben ist, zur Wirklichkeit? Das Christenthum lehrt: durch Christus.

Das ist nun wahr, daß Christus von Jahrtausenden vor und nach ihm geschieden ist durch den Alleinbesitz dieser Wahrheit, und daß Alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn dazu gelangt sind. Allein ein metaphysischer Satz ist diese Einzigkeit Jesu nicht, sondern ein historischer. Es ist nicht gewiß, ob nicht auch ohne Christus Jemand zu jener Erkenntniß und zum seligen Leben kommen kann. Daher ist auch die ewige Dauer des Christenthums als einer auf eine historische Person gebauten Religion durchaus nicht verbürgt. Ist nur Jemand mit Gott wirklich vereinigt, so ist es gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen: es wäre unnütz und verkehrt, statt in der Sache zu leben, immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus wieder käme, so steht zu erwarten, daß er mit der Herrschaft des Christenthums in den Gemüthern zufrieden wäre, nicht darnach fragend, ob man sein Verdienst dabei priese oder überginge. Nur die metaphysische, ewige Wahrheit macht selig: das Historische aber ist ein bloßes, rein für sich dastehendes Faktum, in sofern einseitig und in dieser auf Einen Punkt concentrirten Wahrheit blos Durchgangspunkt.

Daß die ganze Menschheit aus Gottes Wesen hervorging, ist die ewige metaphysische Wahrheit. Aber im Christenthum ist nicht auf dieses, sondern auf das einzelne Faktum der Menschwerdung Gottes in Christo der Accent gelegt, dieß ist das Zeitliche am Christenthum.

Daß sich in Jesus von Nazareth jenes unmittelbare Dasein Gottes rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Finsterniß, Unklarheit, individueller Beschränkung,

des Entgenstehenden, in den er überschlägt. Darin offenbart sich, daß sie, in ihrer Wahrheit gedacht, beide gleichberechtigt

---

in einem persönlichen, menschlichen Dasein dargestellt habe, dieß ist bloß historische Zuthat, nicht metaphysisch.

Die Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit in Bezug auf das eigentlich Reale an jener hat ohne Zweifel Christus besessen. Wie entstand sie in ihm? In uns entsteht sie nicht aus seiner Historie, sondern aus spekulativer Philosophie; ja damit wir nur das Organ, Christus zu verstehen haben, bedarf es, jene Einheit auf anderem Wege schon eingesehen zu haben. Aber Christus stellt sich uns nicht dar als einen, der durch spekulative Philosophie, diskursives Denken, Lernen oder Tradition diese Erkenntniß habe, sondern schlechthin durch sein Dasein. Ohne irgend ein Mittelglied war ihm diese Erkenntniß Erstes und Absolutes, nicht hervorgegangen aus andern Zuständen, aus Vernichtung des persönlichen besondern Ichs, wie das der Weg für uns ist, sondern sie war unmittelbar identisch mit seinem Selbstbewußtsein. Er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft, Religion. Gott war sein selbst, er hatte kein Selbstbewußtsein. Nicht der Jesus war ihm Gott, wohl aber war Gott Jesus, erschien als Jesus.

Das alles war er aber nicht einzeln, sondern das metaphysische Erkennen zeigt, daß, was Er war, die eigentliche Realität Aller ist: ja daß dieß seine Realität nur darum ist, weil es überhaupt zum Begriff der Menschheit als realer gehört. Soll aber seine Ewigkeit festgehalten werden, so kann dieß nur auf Kosten der metaphysischen Wahrheit geschehen. Diese ist nur für die Allgemeinheit; nur das Hervorgehen der Menschheit im Allgemeinen läßt sich aus Gott begreifen; und es ist ein verkehrtes Unternehmen, diese seine Einzigkeit, die doch blos historischen Werth hat, metaphysiciren zu wollen. Da es aber nicht möglich ist, auf dem Wege metaphysischer Gesetze zur Erkenntniß der Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Individuum zu gelangen, sondern diese Gesetze blos auf eine allgemeine Menschwerdung Gottes weisen, so werden dann die Lücken des Beweises durch Dichtungen ausgefüllt.

So will also auch diese Theorie ausgehen von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die aber unmittelbar als eine schlechthin allgemeine gesetzt ist. Christus hat keine besondere Stelle, alle Menschen sind ihm gleich in dem, was ihre eigentliche Realität ausmacht. Alle haben Gott ganz in sich, nur nicht gleich verwirklicht. Christus gebührt vielleicht die Stelle des Anfängers,

sind, daß sie wesentlich zusammen gehören, und der eine nur in der Einheit mit dem andern oder in dem andern erkannt, in

---

des Ersten der Zeit nach in Beziehung auf die Einsicht dieser eigentlichen, d. h. göttlichen Realität im Menschen; aber diese Einsicht ist in keiner Weise abhängig von seiner Person.

Damit ist gegeben, daß das Christenthum nichts wesentlich Neues enthält. Das An sich eines Jeden ist unmittelbar, nicht erst vermittelt durch Christus, sondern von Natur, Gott. So ist aber der Begriff der Wiedergeburt verkürzt; das Christenthum bildet nicht einen Wendepunkt, weder in der Geschichte im Großen, noch im Leben des Einzelnen. Der Grund aber davon ligt darin, daß Gott als die einzige, in sich unvermittelte Realität in dem Menschen ein unmittelbares Dasein haben soll, die Wesenseinheit mit Einerleiheit verwechselt ist.

Eine Theorie (dergleichen wir unten finden werden), welche Gott zwar auch als die einzige Realität, aber in einem Proceß begriffen, eine Vermittlung durch die Menschheit durchlaufend denkt, kann die Geschichte als eine Gliederung betrachten und einen festen Unterschied des Christenthums von allen andern Religionen fest zu halten suchen. Aber bei Fichte ist Gott zwar auch gedacht als die einzige Realität, aber nicht als Proceß, sondern ewig sich selbst gleich: daher hier der Begriff der Wiedergeburt der Menschheit durch und in Christus nicht festzuhalten ist.

Aber auch zu einer Menschwerdung Gottes kommt es da nicht. Gott, der mit sich Unvermittelte, das einfache ewige Sein, ist unmittelbar in jedem: er ist die einzige Realität in ihm. Dasjenige also, was außer diesem einfachen Göttlichen in oder an ihnen ist, ist nicht Realität, ist blos Accidenz. Alle Individuen, Persönlichkeiten sind in Beziehung auf das, was ihre eigentliche Realität ausmacht, nicht unterschieden, es ist die Eine Realität in allen. Das, was ihre Unterschiede ausmacht, die Persönlichkeit, Individualität fällt also der Nichtrealität zu. So haben wir hier ganz die Spinozistische Ansicht.

Da nun Christus Individualität, Persönlichkeit war, so ist er auch nicht ganz Realität; Reste des Nichtrealen müssen auch an ihm sein; ohne Unklarheit und Finsterniß kann auch er als Person nicht gedacht werden. So weit als er die wahre Realität erreicht oder das wahre Dasein Gottes ist, ist er nicht mehr Individuum, sondern ist seine Persönlichkeit vernichtet. Somit hebt gerade das volle, wirkliche Dasein Gottes seine Menschheit auf. Gott ist nicht Mensch geworden in ihm.

So ist der Widerspruch da, daß Gott ewig soll Mensch wer-

seiner Wahrheit gedacht ist. Was gegen einander gleichgültig ist, bekämpft sich nicht, sondern nur das wesentlich Zusammengehörige und Eine setzt sich durch Kampf mit aller Einseitigkeit, die als solche der wesentlichen Einheit zuwider ist, in Leben und Wirklichkeit über. Und es offenbarte sich hier auf eine besonders großartige Weise, daß der Kampf nur ein Zusammenstreben wesentlich zusammengehöriger und doch durch falsche Auffassung von einander getrennter Elemente war, damit daß sie gegenseitig durch einander überwunden, eben damit aber von der Unwahrheit und Einseitigkeit erlöst würden und so die volle Wahrheit als ihre höhere Einheit zu Tage kommen könnte.

---

den (denn das ist nach Fichte metaphysisch, also als nothwendig einzusehen, wenn schon von ihm nicht aufgezeigt als solches), andrerseits dieß nie geschehen kann, weil die Persönlichkeit als Schranke des Göttlichen gedacht ist, die also gerade, wenn das Dasein Gottes im Menschen vollständig würde, aufgehoben werden müßte. Der Grund dieses Widerspruchs ligt offen da. Er ist der der Reflexionsstufe nothwendige Irrthum, daß das Unendliche das Endliche ausschließe, so daß es nur eine dieses vernichtende, nicht aber zur wahren, unendlichen Persönlichkeit erhebende Verbindung mit demselben eingehen kann.

Erster Abschnitt.

Die Anfänge der neueren Christologie durch Schelling, Hegel, Schleiermacher.

I. Schelling.

Schelling bleibt das unsterbliche Verdienst, nicht blos jenen Dualismus, welcher der einseitig von der Objektivität ausgehenden Denkweise in gleichem Maße wie der einseitigen Subjektivität eigen ist (Einseitigkeiten, die immer ganz besonders in der Christologie sich abspiegelten und, wie wir sahen, die letzte Ursache ihres bisherigen Mißlingens enthielten), eingesehen, sondern auch einen bedeutenden Schritt zu seiner Aufhebung gethan zu haben. Er erkannte, daß das Subjekt und Objekt nicht als sich ausschließend und blos entgegengesetzt gedacht werden dürfen, sondern daß als Princip aller Philosophie die wesentliche Einheit von beiden gesetzt werden müsse, die er Subject-Object nannte [1]).

---

[1]) Vgl. besonders Zeitschrift für spekulative Physik. 1801. II., 2. §. 1. 22. Die Darstellung seines Systems im Ueberblick, die er dort geben will, ist noch dem spinozischen Standpunkt sehr nahe. Vgl. besonders §. 28. 30. 32., wornach alle quantitative Differenz (eine andere erkennt er nicht an §. 23.) keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt, der Proceß also, den Schelling gleichwohl in der ganzen Schrift darzustellen sucht, nur ein subjectiver ist. Das Eine ist ihm hier noch nicht an ihm selber das sich bewegende, sondern der Proceß und die Bewegung fällt blos in das Subjekt. Das ist durch Fichtianismus hindurchgegangener Spinozismus. Hier steht Schelling also da, wo Fichte später auch noch anlangte; hat aber an dem wenn auch

Dieser eine Satz, klar erfaßt und mit eben so kräftigem Geist ausgesprochen als ausgeführt, bildet den Wendepunkt nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der von der Philosophie, wie wir oben sahen, in ihrem zunächst nöthigen Fortschritt abhängigen Theologie [2]).

Es ist hier nicht der Ort, genauer in das philosophische Detail einzugehen: so viel aber kommt hier in Betracht, daß die alten Einseitigkeiten wenigstens ihrem Princip nach durch ein neues Princip überwunden wurden.

Das Charakteristische aller neueren Christologie ist fortan, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen anzustreben. Aber diese Einheit, die schon Luthern vor Augen stand, wenn er von der neuen höheren Menschheit sprach, konnte sehr verschieden aufgefaßt werden.

Schelling faßte sie als absolute Identität. Die höhere Einheit des Menschlichen und Göttlichen, des Subjekts und Objekts ist ihm zwar nicht blos eine abstrakte Indifferenz beider, auch nicht ein durch Negation der Gegensätze gewonnenes Abstractum oder Weder-Noch beider, sondern die Gegensätze bleiben, werden aber als Eines, in lebendiger Identität zu erkennen ge-

---

vorerst nur subjektiven Proceß bereits den Puls zu weiterer Bewegung in sich, der sich zum Theil schon in der „Methode des akadem. Stud." 1803, und „Darlegung des wahren Verh." 1806 zeigt: und zwar bildet Schelling den Proceß mehr und mehr nach der Seite des Willens aus, während Hegel ihn als Denkprozeß behandelt. Vgl. auch Einl. i. d. Philos. d. Mythol. 1856. S. 460 ff.

[2]) Schelling sagt darüber in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre" 1806. S. 46. 47.: Es regt sich eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahnet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sei. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit, und in so fern ihre Grenze.

sucht [3]). Das Absolute, sagt er, darf nicht als ein reines Eins oder Sein gedacht werden, schlechthin in seiner Neuheit verharrend; als solches wäre es ohne Offenbarung seiner selbst, ja ohne Sein. Denn Offenbarung ist Selbstbejahung und diese ist Sein. Sondern das Absolute ist auch an ihm selbst Vielheit. Es ist die Einheit oder Copula des Gegensatzes von Vielheit und Einheit. Gegensatz muß sein, weil das Leben sein muß; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich bewältigt, wie sie ihn setzt. Damit ist sie die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit. Das actuelle, wirkliche Sein ist Selbstoffenbarung; aber damit das Absolute wirklich sei, also sich offenbare, darf es nicht blos es selbst sein, sondern es muß in ihm selbst ein Anderes, in diesem Andern aber sich selbst das Eine sein. Dieses Andere oder Viele existirt nicht als das Viele oder Andere, darf auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, es ist vielmehr nur das Eine selbst, aber als existirendes, sich offenbarendes, was nur möglich, indem das Eine sich selbst ein Anderes, ein Vieles wird. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich sein kann. Indem aber so Gott nichts Anderes ist als die lebendige Einheit des Vielen, die organische, d. h. in sich selbst gegliederte und darin sich offenbarende Einheit, so ist er eben damit nothwendig ein Werden, wie alles Leben, denn nur das (reine) Sein hat kein Werden; alles Leben verwirklicht sich immerdar durch Gegensatz und seine Ueberwindung hindurch. So hat denn das göttliche Leben, um Leben zu sein, sich dem Leiden und Werden unterthan gemacht, welches das Schicksal alles Lebens ist, und hat es übernommen, in eine Geschichte sich dahin zu geben.

Wie diese Sätze dem deistischen Begriff von Gott als einer abstract einfachen Einheit und dem starren Gottesbegriff des Wolfianismus auch in seiner supernaturalistischen Form direkt ent-

---

3) Vgl. Darlegung des wahren Verh. der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre. S. 51 ff.

gegen stehen, so wenden sie sich wieder den Grundlagen des christlichen trinitarischen Gottesbegriffes zu, indem sie zeigen, daß Gott ohne eine Selbstunterscheidung in sich, ohne ein Anderes, in welchem er gleichwohl wieder sich selbst hat, nicht der Lebendige, ja actuell Seiende sein könnte. Gott als reines Sein (wie ihn der Deismus und der substantielle Pantheismus denkt) wäre blos möglicher, nicht wirklicher Gott.

Wird Gott nur als reines Sein gedacht, so ist kein Uebergang zur Welt, noch weniger zur Christologie zu finden. Ist er in sich lebendig und unterschieden, dann eröffnen sich neue Aussichten in beiderlei Beziehung. Verweilen wir hier bei der Christologie [4]). Zuerst ein Wort über die frühere Darstellung in der Methode des akademischen Studiums [5]), die für die Christologie der spekulativen Philosophie neuerer Zeit auf lange tonangebend geblieben ist; dann über die spätere, in der sich eine nicht unbedeutende Fortentwickelung kund thut.

Das göttliche Leben in seiner Manifestation durchläuft (wie wir oben sahen) einen Proceß. Die nothwendige Form der gött-

---

[4]) Daß das „Andere", ohne das Gott nicht als absolutes Leben könnte gedacht werden, ihm sofort zum „Vielen", zur Welt wird, von der er doch an dieser Stelle noch kein Wissen haben kann (ausser ein rein empirisches), das ist ein Sprung, der sehr folgenreich, aber nicht wissenschaftlich motivirt ist, der zwei Probleme, das der ewigen Theogonie und das der Kosmogonie, in Eines zusammenwirft und durch diese Vermischung dann wider Willen dahin getrieben wird, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in eine Einerleiheit zusammen fallen zu lassen. Die Einheit, um die es sich besonders für die Christologie handelt, kann nicht erkannt werden, wenn die beiden Glieder des Gegensatzes nicht rein für sich nach ihrer Idee ausgedacht werden; mit andern Worten: die Einheit ist noch nicht die wahre, wenn die Glieder des Gegensatzes nur durch eine Identität und nicht vielmehr gerade auch durch ihren Unterschied und Gegensatz mit einander verbunden sind. Vgl. oben II, S. 716. Die Einheit durch die bl… tität oder durch actuell existirende Identität vor d… ist Negation des Gegensatzes statt der Verwandlu… desselben in Momente einer höhern Einheit.

[5]) Vorlesung VIII. IX.

lichen Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten.

Hier steht er nun an dem Punkte des Ueberganges zum christlichen Mittler. Es fehlt nicht an Stellen, wie: Christus ist der neue Adam (S. 272). Er hat eine zweite höhere Schöpfung gebracht; denn die Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit, und alles Glaubens an Buße und Sühnung ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt worden. Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt; ohne dieß Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen, man hat keinen Theil an dieser zweiten höheren Schöpfung (S. 259. S. 270). Aber andererseits (S. 270) weiß er das Christenthum nicht vollständig mit dem zu reimen, was er Pantheismus nennt, und was ihm das Höchste ist; daher er nahe daran scheint, im Pantheismus das Ende der christlichen Religion zu finden. Dieß ist näher auseinandergesetzt S. 262. 263. vgl. mit S. 287. 298. Wie vermittelt sich ihm Beides?

„Es ist ein Götzendienst im weiteren Sinn, sagt er, wenn ich diesen Mittler in der That für Gott selbst ansehe, wie es Irreligion ist und Unglaube, keinen Mittler zu haben. Wahre Religion ist, die jenen Mittler als **Mittler** annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre himmlische Erscheinung; so hatten die Juden in ihrer messianischen Erwartung eine echt religiöse Tendenz. Aber die wahre Religion scheint wieder getheilt in Pantheismus und Monotheismus, — und eine Antinomie zwischen beiden zu sein.“ Unter Pantheismus versteht er, daß Alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem das Ich es dazu erhebt; unter Monotheismus den Glauben, daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sei, und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse. Den Namen der wahren Religion will er dem Monotheismus nicht absprechen. Er verdient ihn, wenn er statuirt, dieß Organ zu wählen werde der Mensch **genöthigt durch sich selbst**. — Novalis selbst aber hält mehr daran mit Vorneigung fest, daß das Organ nur durch uns

selbst zum Organ erhoben werde, wobei seine Objektivität an sich gleichgültig bleibt. Dennoch bietet schon das oben über die Gleichheit und nothwendig wachsende Einheit in der Wahl des Mittlers Bemerkte eine Lösung dieser Antinomie dar. Und wirklich ahnt auch Novalis dieselbe (S. 263). „So unverträglich beide zu sein scheinen (die Ansicht, nach welcher Alles ein Recht hat, Organ Gottes zu sein, und die Ansicht, nach welcher dieß nur Christo zukommt), so läßt sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler (Christus) zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus macht, und diese gleichsam durch ihn centrirt, so daß beide einander, jedoch auf verschiedene Weise, nothwendig machen.“ Die Versöhnung aber findet er darum in der Idee Christi als des Mittelpunkts der Welt, weil so theils auch der Welt die Bedeutung bleibt, Organ für die Religion zu sein, theils doch dieses nur durch die Vermittlung des allgemeinen Centrums, des vollkommenen Gottmenschen, so daß dieser der einige Mittler bleibt, wie er andererseits mittheilsam ist. Jedoch hat er dieses nicht näher auseinandergesetzt und begründet, wohl aber mit großer Liebe der Idee der allgemeinen (wenn schon nur durch Versöhnung der Sünde sich vermittelnden) Menschwerdung Gottes sich zugewandt. Und auf diesen Punkt besonders werfen sich seine begeisterten Hoffnungen für die neue Zukunft. [25]).

---

[25]) S. 285: Daß die Zeit der Auferstehung der Religion gekommen ist und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, — die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind, dieß kann einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. — So spricht er nach einem geistvollen Ueberblick über die Geschichte des Unglaubens und der destruktiven Richtungen im vorigen Jahrhundert: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Aus der allgemeinen Auflösung treten die höhern Organe und Kräfte wie von selbst als der Urkern der christlichen Gestaltung heraus. Der Geist Gottes schwebt über den Wassern und ein himmlisches Eiland wird — sichtbar über den zurückströmenden Wogen.“

Diesen Ideen ist sehr verwandt, was Schleiermacher in der Weihnachtsfeier und den Reden über Religion und zum Theil Fichte in seiner spätern Periode sagt. Doch es ist Zeit, aus den Vorhallen der neuern Zeit zu treten, und zu betrachten, wie sich auf dialektischem und strenger wissenschaftlichem Wege der Fortschritt, die Ueberwindung der extremen subjektiven Richtung machte, bei der wir oben stehen blieben? Wir betrachten zuvor nur noch, wie sich derselbe namentlich in Fichte negativ in seiner Nothwendigkeit darlegte.

Das Ungenügende und den innern Widerspruch der bis zu ihrer Spitze sich forttreibenden Subjektivität haben wir schon oben zum Theil erkannt, wo die Kritik der auf Jacobi erbauten Theologie das Resultat gewann, es bleibe nach der Jacobischen Ansicht ein wesentlicher und unauflöslicher Zwiespalt zwischen Verstand und Gemüth, ein die Einheit des Geistes zerstörender Dualismus als das Letzte stehen. Der Verstand, ein geborener Gottesläugner, schlechthin endlich und dem Endlichen zugewandt; das Gemüth und Gefühl vernehmend das Unendliche, ja darin allein befriedigt und selig. Von dem Göttlichen blieb da noch ein schwacher Rest der Objektivität übrig, sofern nemlich die höheren Gefühle von Jacobi als bewirkt durch ein Objektives, Göttliches angesehen wurden, das sich unmittelbar dem Geiste zu vernehmen gebe. So lange jene Gefühle nicht blos als ein Innewerden der eigenen edeln Natur, als Selbstgefühle angesehen wurden, blieb immer noch dem Göttlichen einige wenn schon geschmälerte objektive Bedeutung. Allein schon Jacobi neigte sich in etwas zu der Ansicht, daß das vernommene Göttliche nur das Vernehmen des Ichs selbst und seines innersten Wesens sei, was sich besonders in der oben besprochenen absoluten Machtvollkommenheit ausspricht, die nach ihm die Subjektivität hat, zu bestimmen, was gut und was böse sei. Obwohl der Verstand nach Jacobi durchaus nur endlich ist, so ist doch das Gemüth göttlicher Art. Damit war schon der Anfang dazu gemacht, die göttliche Objektivität in der Subjektivität aufgehen zu lassen; diese so zu steigern, daß jene ausgeschlossen, ihr Raub aber der Subjektivität zugelegt ward: eine Richtung, die von

Fr. Schlegel noch weiter ausgebildet wurde. Von dem objektiven Göttlichen können wir ja nach Jacobi[26]) nichts wissen; dagegen ist die eigene, edle, göttliche Natur uns immer nahe. Ein Gott, von dem wir nichts wissen können, muß eben darum, weil er in unser Denksystem nicht eingreifen kann, nicht blos ignorirt werden, sondern wird im natürlichen Fortgang der eine Einheit suchenden Vernunft ausgeschlossen und negirt, weil seine Annahme nur einen Dualismus in die Vernunft bringt. Was absolut nicht gedacht werden kann, gegen was der Verstand nach seinem Wesen, nicht blos nach seiner zufälligen Erscheinung Widersprüche erheben muß, das kann nur als unmöglich prädicirt werden. Und wie im Deismus das Ignoriren Gottes von selbst zum Materialismus und Atheismus wird, so war von der Jacobi'schen Denkweise, welche noch durch einen schwachen Faden an die Subjektivität ein Objektives anknüpfte, die consequente und wissenschaftliche Durchführung nichts Anderes, als das völlige Ausschließen aller Objektivität durch die Subjektivität, oder der absolute subjektive Idealismus, den Fichte aufgestellt.

Wir können die Fichte'sche Lehre in seinem Satz zusammenfassen: das Ich ist Ein und Alles. Es ist einziges Urprincip, es ist absolut. Allein andererseits ist es auch nicht absolut, insofern die Erfahrung von Anderem, von einer selbstständigen Welt zeugt, durch welche als durch ein Nichtich die Absolutheit des Ich beschränkt, d. h. aufgehoben wird. So verfolgte die Objektivität, welche von dem Ich ausgeschlossen werden sollte, dieses wie sein Schatten immerdar, von dem das Ich nicht loskommen konnte. Einerseits mußte das Ich, um sich als absolutes zu bewähren, alle Objektivität zu überwinden trachten, weil jedes Sein, das nicht — Ich, nicht Denken war, ihm als ein Anderes, seine Absolutheit Beschränkendes gegenüber stand; andererseits aber, wenn ihm dieß vollständig gelingen sollte, mußte dem Denken sein Gegenstand und Inhalt ent-

---

[26]) Vgl. Jacobi's Brief an Fichte, besonders die Stelle: Ja, ich bin der Atheist, der Gottlose 2c.

schwinden. Ein Denken aber, dem der Inhalt fehlt, ist Nihilismus; und denkt es sich gleich selbst, so bleibt doch ein solches Denken des Denkens, das nichts denkt, ein leeres Denken, ein Nichtsdenken. Gelang also der Subjektivität ihr Versuch, schlechthin alles Sein in sich aufzuzehren, so schlug die errungene scheinbare Allmacht der Subjektivität in den Nihilismus, in den Untergang des Denkens um.

Dieser Inhalt nun kann nicht restituirt werden durch die theoretische Vernunft. Denn diese verhält sich nach der Betrachtungsweise Kants und der ganzen Reflexionsstufe nur reflektirend auf ein Gegebenes, nur receptiv, nicht produktiv [27]). Wenn nun also die theoretische Vernunft für sich nicht von der Stelle kommt, so ist dagegen in der praktischen Vernunft ein produktives Princip. Im sittlichen Wollen ist ein Inhalt, den der Wille sich selbst setzt, der sittliche Zweck, der nicht von aussen, sondern von dem Subjekt sich selbst zum Inhalt gegeben ist. Damit aber ein Handeln stattfinden könne, muß etwas Einzelnes gesetzt sein; denn sonst kann das Wollen nicht ein Bestimmtes sein, und es würde wiederum aus dem Wollen ein Nichtwollen, wie vorhin aus dem Denken ein Nichtdenken. So bedarf also das praktische Ich eines Bestimmten, eines Nicht-Ich, um sich zu verwirklichen; es setzt aber dieses Nicht-Ich selbst aus seiner Produktivität heraus für seinen Zweck, die Realisirung der Freiheit; sekundär ist hiemit auch wieder ein vom Ich als praktischem selbst gesetzter Inhalt der Vernunft als theoretischer geworden. Angewendet auf das Gebiet der Religion heißt dieß: der Wille hat der Weltordnung, Gott Wirklichkeit zu geben. Gott ist zu realisirende Aufgabe der praktischen Vernunft, Gegenstand der theoretischen nur sekundär und mittelbar.

Allein das Ungenügende dieses Standpunkts erhellt sogleich, wenn wir erwägen, daß nach Fichte die Realisirung jenes Zwecks (oder Sollens) nichts anderes ist, als Ueberwindung der Schranke des Nichtich, die das Ich, um ein praktisches zu sein, über sich

---

[27]) Dieß ist bündig von Schelling, Zeitschr. für spekul. Physik. 1801. Vorr. VI. ausgesprochen.

nehmen mußte. Das Nicht-Ich ist also eben so sehr das zu Negirende, als das Unentbehrliche: — daher das praktische Ich einem progressus in infinitum anheimfällt. Wie es nun ein zweckloses Thun ist, das Nicht-sein-sollende schließlich zu dem Ende zu setzen, nicht etwa daß eine höhere Gestalt des Seins werde, sondern daß das Nicht-sein-sollende nicht sei; so ist überhaupt, so lange einseitig auf dem praktischen oder moralischen Standpunkt beharrt wird, nur die ewige Unruhe einer Agilität gegeben, die eben so sehr nach dem Sein hascht, — der Freiheit, als dem Ziele des Sollens — wie ihm entflieht, weil der praktischen Vernunft die Erreichung des Zieles, zu dem sie in unendlicher Annäherung begriffen ist, Regungslosigkeit, Tod wäre. Die Trennung des theoretischen Ich vom praktischen, die von Fichte so wenig als von Kant in ihrer gemeinsamen Einheit und Wurzel, — der Religion, freilich nicht der blos subjectiven Jacobi's, — erkannt sind, ist die Trennung des Seins von dem Sollen, denn das Erkennen hat zu seinem Gegenstande das Sein, wie die praktische Vernunft das Sollen. Beides aber ist gleich übel berathen, das Sollen ohne ein Sein, und das Sein ohne ein Sollen. Denn das Sein für sich ist regungslos, kommt es nicht in Fluß und Gliederung, so ist es von seinem Gegentheile, dem Nichts, nicht zu unterscheiden. Daraus folgt, daß erst, wenn die bisher so schroff getrennten Seiten, die theoretische und die praktische Vernunft sich durchdringen, der wahre Standpunkt gewonnen ist. Da wird das Erkennen nicht mehr blos eine Receptivität, eine Reflexion auf Gegebenes sein, sondern die praktische Vernunft hat sich als Trieb oder treibender Impuls, als Princip eines Processes dem Denken vermählt, und auch das Denken — obwohl von Gegebenem ausgehend, wie es ja auf das Sein gerichtet ist, ist dann producirend, nemlich näher reproductiv. Und andrerseits, wenn das Sein, was Gegenstand des Erkennens ist, der praktischen Vernunft sich einverleibt hat, so geht diese nicht mehr in endlose Unruhe fort, sondern die Versöhnung des Geistes in sich ist dann geschlossen, weil er fortschreitet auf der ewigen Grundlage des Seins. Das Sollen ist da herabgesetzt zur Lebendigkeit des Seins, oder vielmehr dazu

erhoben, wie auch der praktische Trieb nicht mehr ein blindes Thun, sondern ein vernünftiges, Explikation der Vernunft ist. So schreitet der Geist, in zusammengehaltener Einheit, sowohl spekulativ als praktisch fort. Und wenn gleich jetzt der spekulativen, jetzt der praktischen Seite zugewendet, ist es doch immer der ganze in sich versöhnte Geist, der sich theoretisch im Erkennen der Wahrheit verhält, praktisch im Gestalten der Welt der Sittlichkeit. Aber diese Versöhnung ruht auf der Anerkennung einer Objektivität; nur daß diese nicht mehr als das Fremde, sondern als das an sich Geistige (daher Reproduktionsfähige) gewußt werden muß.

Durch Fichte nun erweist sich die Zusammengehörigkeit des Objekts und Subjekts auf doppelte Weise, nemlich an dem entgegengesetzten Versuch, das Eine je durch das Andere ausschließen zu wollen. Die erste Weise war die betrachtete, — das Objekt auszuschließen durch das Subjekt. Das Resultat war, wie wir sahen, daß das Subjekt über dem endlosen Sollen sich selbst in Widersprüchen verliert, wenn es nicht dadurch sich erhält, daß es ein Nichtich theils voraussetzt, theils in ihm sich selbst findet oder verwirklicht, statt es zu vernichten.

Die andere Weise ist die spätere Gestaltung des Fichteschen Systems, die wir die spinozistische nennen können [28]). Hier hat das Objekt als abstraktes Sein ganz jene schlechthin ausschließende Stellung gegen die Subjektivität eingenommen, welche

[28]) Man betrachtet die Ansichten, welche Fichte in der Anweisung zum seligen Leben ausspricht, noch jetzt nicht selten als ein Ermatten des starken Ich, das sich der ganzen Objektivität gewachsen gefühlt hatte. Allein den Uebergang aus seinem subjektiven Idealismus zur spinozistischen Ansicht nicht als etwas so Zufälliges anzusehen, dazu fordert schon an sich die Entwicklungsgeschichte der Männer, die von seinem System stärker angeregt waren, wie Schleiermachers, Novalis, Schellings auf. Besonders letzterer hat die klare Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Uebergangs in der Vorr. zur Zeitschr. f. spek. Physik Bd. II., 2. 1801, wo er die Hoffnung dieses nothwendigen Fortschritts in Beziehung auf Fichte ausspricht, noch ehe ihn dieser gemacht hatte. Auch Daubs Theologumena, 1806, fallen hieher.

zuvor diese sich zugesprochen hatte. Der Uebergang vom ersten Standpunkte zum zweiten macht sich gleich leicht, mögen wir jenen in seinem Ausgangspunkt oder in seinem Ziele auffassen. Ziel ist doch offenbar das Sein, das Erreichthaben als Ende des Sollens. Als Ausgangspunkt aber mußte Fichte das Absolute, Unbedingte setzen, was der Wille an sich sei, der sich sofort nur in Schranken begibt, um zu handeln. So faßt ihn auch Novalis auf, wenn er sagt: Fichtianismus ist angewandte Religion. Je mehr ihm die Widersprüche sich aufthaten in dem einseitig subjektiven Thun, desto näher lag es, auf die andere Seite sich zu werfen, die Objektivität des Subjekts, sein An sich oder das göttliche Wesen in's Auge zu fassen. Aber den Standpunkt der Reflexion, auf welchem beides, das Subjektive, Menschliche, und das Objektive, Göttliche sich widersprechen und ausschließen, hat er auch so noch nicht überwunden, sondern jetzt nur nach der entgegengesetzten Seite hervorgekehrt. Wie ihm zuvor das Göttliche nur als Produkt des Subjekts erschienen war, so jetzt umgekehrt, das Subjekt nur als Accidens der göttlichen Substanz. Er schließt in seinen beiden Gestalten die alte Zeit vollständig ab, und sie in sich in seinen zwei Formen rekapitulirend, bildet er von beiden Seiten den Schlußstein zum Erweise, daß das Subjektive unwahr gedacht ist ohne das Objektive und umgekehrt; daß also beide als zusammen gehörig wesentlich Eins sind [29]). Denn jeder dieser Begriffe losgerissen von der

---

[29]) Es mag hier die nähere Charakteristik Fichte's auf seinem zweiten Standpunkt folgen, um so mehr, da auf diesem eine Vermittlung zwischen der Theologie und Philosophie wieder versucht werden konnte. In der Anweisung zum seligen Leben (besonders Vorlesung 6 und Anhang) läßt er sich also vernehmen:

Das einzige wahre Sein und Leben ist das göttliche Leben, welches frei hervortritt in dem Leben des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selbst, der durch den Menschen sein Werk wirket. Gott hat erstlich ein inneres, in sich verborgenes Sein. Sodann ist er aber auch da, hat ein Dasein, welches zugleich ein Wissen ist. Dieß Dasein aber ist wieder Gott selbst, sein Sein, nicht verschieden von ihm, und wird bewußt in dem Menschen. So ist Gott und Mensch absolut

wesentlichen Einheit mit dem andern und für sich geltend gemacht gegen den andern, geht selbst unter, und zwar durch die Reaktion

---

Eins, und die Einsicht in diese Einheit ist die tiefste Erkenntniß, die der Mensch erschwingen kann. Diese Einsicht findet jetzt der Philosoph, so viel er weiß, unabhängig vom Christenthum, und zwar in besserer Form. Doch bleibt ewig wahr, daß vor Christus jenes Kleinod der Erkenntniß nirgends vorhanden war, wie wir denn auch mit all unserem Erkennen im Christenthum wurzeln.

In jedem, der an's Göttliche sich hingibt, und zu allen Zeiten wird nach der consequenten philosophischen Einsicht das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, geboren, Fleisch, d. h. ein persönliches, sinnlich menschliches Dasein. Allein wie wird diese Möglichkeit der Geburt des Wortes im Menschen, die Allen gegeben ist, zur Wirklichkeit? Das Christenthum lehrt: durch Christus.

Das ist nun wahr, daß Christus von Jahrtausenden vor und nach ihm geschieden ist durch den Alleinbesitz dieser Wahrheit, und daß Alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn dazu gelangt sind. Allein ein metaphysischer Satz ist diese Einzigkeit Jesu nicht, sondern ein historischer. Es ist nicht gewiß, ob nicht auch ohne Christus Jemand zu jener Erkenntniß und zum seligen Leben kommen kann. Daher ist auch die ewige Dauer des Christenthums als einer auf eine historische Person gebauten Religion durchaus nicht verbürgt. Ist nur Jemand mit Gott wirklich vereinigt, so ist es gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen: es wäre unnütz und verkehrt, statt in der Sache zu leben, immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus wieder käme, so steht zu erwarten, daß er mit der Herrschaft des Christenthums in den Gemüthern zufrieden wäre, nicht darnach fragend, ob man sein Verdienst dabei priese oder überginge. Nur die metaphysische, ewige Wahrheit macht selig: das Historische aber ist ein bloßes, rein für sich dastehendes Faktum, in sofern einseitig und in dieser auf Einen Punkt concentrirten Wahrheit blos Durchgangspunkt.

Daß die ganze Menschheit aus Gottes Wesen hervorging, ist die ewige metaphysische Wahrheit. Aber im Christenthum ist nicht auf dieses, sondern auf das einzelne Faktum der Menschwerdung Gottes in Christo der Accent gelegt, dieß ist das Zeitliche am Christenthum.

Daß sich in Jesus von Nazareth jenes unmittelbare Dasein Gottes rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Finsterniß, Unklarheit, individueller Beschränkung,

des Entgenstehenden, in den er überschlägt. Darin offenbart sich, daß sie, in ihrer Wahrheit gedacht, beide gleichberechtigt

in einem persönlichen, menschlichen Dasein dargestellt habe, dieß ist bloß historische Zuthat, nicht metaphysisch.

Die Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit in Bezug auf das eigentlich Reale an jener hat ohne Zweifel Christus besessen. Wie entstand sie in ihm? In uns entsteht sie nicht aus seiner Historie, sondern aus spekulativer Philosophie; ja damit wir nur das Organ, Christus zu verstehen haben, bedarf es, jene Einheit auf anderem Wege schon eingesehen zu haben. Aber Christus stellt sich uns nicht dar als einen, der durch spekulative Philosophie, diskursives Denken, Lernen oder Tradition diese Erkenntniß habe, sondern schlechthin durch sein Dasein. Ohne irgend ein Mittelglied war ihm diese Erkenntniß Erstes und Absolutes, nicht hervorgegangen aus andern Zuständen, aus Vernichtung des persönlichen besondern Ichs, wie das der Weg für uns ist, sondern sie war unmittelbar identisch mit seinem Selbstbewußtsein. Er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft, Religion. Gott war sein selbst, er hatte kein Selbstbewußtsein. Nicht der Jesus war ihm Gott, wohl aber war Gott Jesus, erschien als Jesus.

Das alles war er aber nicht einzeln, sondern das metaphysische Erkennen zeigt, daß, was Er war, die eigentliche Realität Aller ist: ja daß dieß seine Realität nur darum ist, weil es überhaupt zum Begriff der Menschheit als realer gehört. Soll aber seine Ewigkeit festgehalten werden, so kann dieß nur auf Kosten der metaphysischen Wahrheit geschehen. Diese ist nur für die Allgemeinheit; nur das Hervorgehen der Menschheit im Allgemeinen läßt sich aus Gott begreifen; und es ist ein verkehrtes Unternehmen, diese seine Einzigkeit, die doch blos historischen Werth hat, metaphysiciren zu wollen. Da es aber nicht möglich ist, auf dem Wege metaphysischer Gesetze zur Erkenntniß der Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Individuum zu gelangen, sondern diese Gesetze blos auf eine allgemeine Menschwerdung Gottes weisen, so werden dann die Lücken des Beweises durch Dichtungen ausgefüllt.

So will also auch diese Theorie ausgehen von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die aber unmittelbar als eine schlechthin allgemeine gesetzt ist. Christus hat keine besondere Stelle, alle Menschen sind ihm gleich in dem, was ihre eigentliche Realität ausmacht. Alle haben Gott ganz in sich, nur nicht gleich verwirklicht. Christus gebührt vielleicht die Stelle des Anfängers,

sind, daß sie wesentlich zusammen gehören, und der eine nur in der Einheit mit dem andern oder in dem andern erkannt, in

---

des Ersten der Zeit nach in Beziehung auf die Einsicht dieser eigentlichen, d. h. göttlichen Realität im Menschen; aber diese Einsicht ist in keiner Weise abhängig von seiner Person.

Damit ist gegeben, daß das Christenthum nichts wesentlich Neues enthält. Das An sich eines Jeden ist unmittelbar, nicht erst vermittelt durch Christus, sondern von Natur, Gott. So ist aber der Begriff der Wiedergeburt verkürzt; das Christenthum bildet nicht einen Wendepunkt, weder in der Geschichte im Großen, noch im Leben des Einzelnen. Der Grund aber davon ligt darin, daß Gott als die einzige, in sich unvermittelte Realität in dem Menschen ein unmittelbares Dasein haben soll, die Wesenseinheit mit Einerleiheit verwechselt ist.

Eine Theorie (dergleichen wir unten finden werden), welche Gott zwar auch als die einzige Realität, aber in einem Proceß begriffen, eine Vermittlung durch die Menschheit durchlaufend denkt, kann die Geschichte als eine Gliederung betrachten und einen festen Unterschied des Christenthums von allen andern Religionen fest zu halten suchen. Aber bei Fichte ist Gott zwar auch gedacht als die einzige Realität, aber nicht als Proceß, sondern ewig sich selbst gleich: daher hier der Begriff der Wiedergeburt der Menschheit durch und in Christus nicht festzuhalten ist.

Aber auch zu einer Menschwerdung Gottes kommt es da nicht. Gott, der mit sich Unvermittelte, das einfache ewige Sein, ist unmittelbar in jedem: er ist die einzige Realität in ihm. Dasjenige also, was außer diesem einfachen Göttlichen in oder an ihnen ist, ist nicht Realität, ist blos Accidenz. Alle Individuen, Persönlichkeiten sind in Beziehung auf das, was ihre eigentliche Realität ausmacht, nicht unterschieden, es ist die Eine Realität in allen. Das, was ihre Unterschiede ausmacht, die Persönlichkeit, Individualität fällt also der Nichtrealität zu. So haben wir hier ganz die Spinozistische Ansicht.

Da nun Christus Individualität, Persönlichkeit war, so ist er auch nicht ganz Realität; Reste des Nichtrealen müssen auch an ihm sein; ohne Unklarheit und Finsterniß kann auch er als Person nicht gedacht werden. So weit als er die wahre Realität erreicht oder das wahre Dasein Gottes ist, ist er nicht mehr Individuum, sondern ist seine Persönlichkeit vernichtet. Somit hebt gerade das volle, wirkliche Dasein Gottes seine Menschheit auf. Gott ist nicht Mensch geworden in ihm.

So ist der Widerspruch da, daß Gott ewig soll Mensch wer-

seiner Wahrheit gedacht ist. Was gegen einander gleichgültig ist, bekämpft sich nicht, sondern nur das wesentlich Zusammengehörige und Eine setzt sich durch Kampf mit aller Einseitigkeit, die als solche der wesentlichen Einheit zuwider ist, in Leben und Wirklichkeit über. Und es offenbarte sich hier auf eine besonders großartige Weise, daß der Kampf nur ein Zusammenstreben wesentlich zusammengehöriger und doch durch falsche Auffassung von einander getrennter Elemente war, damit daß sie gegenseitig durch einander überwunden, eben damit aber von der Unwahrheit und Einseitigkeit erlöst würden und so die volle Wahrheit als ihre höhere Einheit zu Tage kommen könnte.

---

den (denn das ist nach Fichte metaphysisch, also als nothwendig einzusehen, wenn schon von ihm nicht aufgezeigt als solches), andrerseits dieß nie geschehen kann, weil die Persönlichkeit als Schranke des Göttlichen gedacht ist, die also gerade, wenn das Dasein Gottes im Menschen vollständig würde, aufgehoben werden müßte. Der Grund dieses Widerspruchs ligt offen da. Er ist der der Reflexionsstufe nothwendige Irrthum, daß das Unendliche das Endliche ausschließe, so daß es nur eine dieses vernichtende, nicht aber zur wahren, unendlichen Persönlichkeit erhebende Verbindung mit demselben eingehen kann.

sind, daß sie wesentlich zusammen gehören, und der eine nur in der Einheit mit dem andern oder in dem andern erkannt, in

---

des Ersten der Zeit nach in Beziehung auf die Einsicht dieser eigentlichen, d. h. göttlichen Realität im Menschen; aber diese Einsicht ist in keiner Weise abhängig von seiner Person.

Damit ist gegeben, daß das Christenthum nichts wesentlich Neues enthält. Das An sich eines Jeden ist unmittelbar, nicht erst vermittelt durch Christus, sondern von Natur, Gott. So ist aber der Begriff der Wiedergeburt verkürzt; das Christenthum bildet nicht einen Wendepunkt, weder in der Geschichte im Großen, noch im Leben des Einzelnen. Der Grund aber davon ligt darin, daß Gott als die einzige, in sich unvermittelte Realität in dem Menschen ein unmittelbares Dasein haben soll, die Wesenseinheit mit Einerleiheit verwechselt ist.

Eine Theorie (dergleichen wir unten finden werden), welche Gott zwar auch als die einzige Realität, aber in einem Proceß begriffen, eine Vermittlung durch die Menschheit durchlaufend denkt, kann die Geschichte als eine Gliederung betrachten und einen festen Unterschied des Christenthums von allen andern Religionen fest zu halten suchen. Aber bei Fichte ist Gott zwar auch gedacht als die einzige Realität, aber nicht als Proceß, sondern ewig sich selbst gleich: daher hier der Begriff der Wiedergeburt der Menschheit durch und in Christus nicht festzuhalten ist.

Aber auch zu einer Menschwerdung Gottes kommt es da nicht. Gott, der mit sich Unvermittelte, das einfache ewige Sein, ist unmittelbar in jedem: er ist die einzige Realität in ihm. Dasjenige also, was außer diesem einfachen Göttlichen in oder an ihnen ist, ist nicht Realität, ist blos Accidenz. Alle Individuen, Persönlichkeiten sind in Beziehung auf das, was ihre eigentliche Realität ausmacht, nicht unterschieden, es ist die Eine Realität in allen. Das, was ihre Unterschiede ausmacht, die Persönlichkeit, Individualität fällt also der Nichtrealität zu. So haben wir hier ganz die Spinozistische Ansicht.

Da nun Christus Individualität, Persönlichkeit war, so ist er auch nicht ganz Realität; Reste des Nichtrealen müssen auch an ihm sein; ohne Unklarheit und Finsterniß kann auch er als Person nicht gedacht werden. So weit als er die wahre Realität erreicht oder das wahre Dasein Gottes ist, ist er nicht mehr Individuum, sondern ist seine Persönlichkeit vernichtet. Somit hebt gerade das volle, wirkliche Dasein Gottes seine Menschheit auf. Gott ist nicht Mensch geworden in ihm.

So ist der Widerspruch da, daß Gott ewig soll Mensch wer-

seiner Wahrheit gedacht ist. Was gegen einander gleichgültig ist, bekämpft sich nicht, sondern nur das wesentlich Zusammengehörige und Eine setzt sich durch Kampf mit aller Einseitigkeit, die als solche der wesentlichen Einheit zuwider ist, in Leben und Wirklichkeit über. Und es offenbarte sich hier auf eine besonders großartige Weise, daß der Kampf nur ein Zusammenstreben wesentlich zusammengehöriger und doch durch falsche Auffassung von einander getrennter Elemente war, damit daß sie gegenseitig durch einander überwunden, eben damit aber von der Unwahrheit und Einseitigkeit erlöst würden und so die volle Wahrheit als ihre höhere Einheit zu Tage kommen könnte.

---

den (denn das ist nach Fichte metaphysisch, also als nothwendig einzusehen, wenn schon von ihm nicht aufgezeigt als solches), andrerseits dieß nie geschehen kann, weil die Persönlichkeit als Schranke des Göttlichen gedacht ist, die also gerade, wenn das Dasein Gottes im Menschen vollständig würde, aufgehoben werden müßte. Der Grund dieses Widerspruchs ligt offen da. Er ist der der Reflexionsstufe nothwendige Irrthum, daß das Unendliche das Endliche ausschließe, so daß es nur eine dieses vernichtende, nicht aber zur wahren, unendlichen Persönlichkeit erhebende Verbindung mit demselben eingehen kann.

Erster Abschnitt.

Die Anfänge der neueren Christologie durch Schelling, Hegel, Schleiermacher.

I. Schelling.

Schelling bleibt das unsterbliche Verdienst, nicht blos jenen Dualismus, welcher der einseitig von der Objektivität ausgehenden Denkweise in gleichem Maße wie der einseitigen Subjektivität eigen ist (Einseitigkeiten, die immer ganz besonders in der Christologie sich abspiegelten und, wie wir sahen, die letzte Ursache ihres bisherigen Mißlingens enthielten), eingesehen, sondern auch einen bedeutenden Schritt zu seiner Aufhebung gethan zu haben. Er erkannte, daß das Subjekt und Objekt nicht als sich ausschließend und blos entgegengesetzt gedacht werden dürfen, sondern daß als Princip aller Philosophie die wesentliche Einheit von beiden gesetzt werden müsse, die er Subject-Object nannte [1].

---

[1] Vgl. besonders Zeitschrift für spekulative Physik. 1801. II., 2. §. 1. 22. Die Darstellung seines Systems im Ueberblick, die er dort geben will, ist noch dem spinozischen Standpunkt sehr nahe. Vgl. besonders §. 28. 30. 32., wornach alle quantitative Differenz (eine andere erkennt er nicht an §. 23.) keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt, der Proceß also, den Schelling gleichwohl in der ganzen Schrift darzustellen sucht, nur ein subjectiver ist. Das Eine ist ihm hier noch nicht an ihm selber das sich bewegende, sondern der Proceß und die Bewegung fällt blos in das Subjekt. Das ist durch Fichtianismus hindurchgegangener Spinozismus. Hier steht Schelling also da, wo Fichte später auch noch anlangte; hat aber an dem wenn auch

Dieser eine Satz, klar erfaßt und mit eben so kräftigem Geist ausgesprochen als ausgeführt, bildet den Wendepunkt nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der von der Philosophie, wie wir oben sahen, in ihrem zunächst nöthigen Fortschritt abhängigen Theologie [2]).

Es ist hier nicht der Ort, genauer in das philosophische Detail einzugehen: so viel aber kommt hier in Betracht, daß die alten Einseitigkeiten wenigstens ihrem Princip nach durch ein neues Princip überwunden wurden.

Das Charakteristische aller neueren Christologie ist fortan, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen anzustreben. Aber diese Einheit, die schon Luthern vor Augen stand, wenn er von der neuen höheren Menschheit sprach, konnte sehr verschieden aufgefaßt werden.

Schelling faßte sie als absolute Identität. Die höhere Einheit des Menschlichen und Göttlichen, des Subjekts und Objekts ist ihm zwar nicht blos eine abstrakte Indifferenz beider, auch nicht ein durch Negation der Gegensätze gewonnenes Abstractum oder Weder-Noch beider, sondern die Gegensätze bleiben, werden aber als Eines, in lebendiger Identität zu erkennen ge-

---

vorerst nur subjektiven Proceß bereits den Puls zu weiterer Bewegung in sich, der sich zum Theil schon in der „Methode des akadem. Stud." 1803, und „Darlegung des wahren Verh." 1806 zeigt: und zwar bildet Schelling den Proceß mehr und mehr nach der Seite des Willens aus, während Hegel ihn als Denkprozeß behandelt. Vgl. auch Einl. i. d. Philos. d. Mythol. 1856. S. 460 ff.

²) Schelling sagt darüber in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre" 1806. S. 46. 47.: Es regt sich eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahnet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sei. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit, und in so fern ihre Grenze.

sucht [3]). Das Absolute, sagt er, darf nicht als ein reines Eins oder Sein gedacht werden, schlechthin in seiner Neuheit verharrend; als solches wäre es ohne Offenbarung seiner selbst, ja ohne Sein. Denn Offenbarung ist Selbstbejahung und diese ist Sein. Sondern das Absolute ist auch an ihm selbst Vielheit. Es ist die Einheit oder Copula des Gegensatzes von Vielheit und Einheit. Gegensatz muß sein, weil das Leben sein muß; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich bewältigt, wie sie ihn setzt. Damit ist sie die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit. Das actuelle, wirkliche Sein ist Selbstoffenbarung; aber damit das Absolute wirklich sei, also sich offenbare, darf es nicht blos es selbst sein, sondern es muß in ihm selbst ein Anderes, in diesem Andern aber sich selbst das Eine sein. Dieses Andere oder Viele existirt nicht als das Viele oder Andere, darf auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, es ist vielmehr nur das Eine selbst, aber als existirendes, sich offenbarendes, was nur möglich, indem das Eine sich selbst ein Anderes, ein Vieles wird. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich sein kann. Indem aber so Gott nichts Anderes ist als die lebendige Einheit des Vielen, die organische, d. h. in sich selbst gegliederte und darin sich offenbarende Einheit, so ist er eben damit nothwendig ein Werden, wie alles Leben, denn nur das (reine) Sein hat kein Werden; alles Leben verwirklicht sich immerdar durch Gegensatz und seine Ueberwindung hindurch. So hat denn das göttliche Leben, um Leben zu sein, sich dem Leiden und Werden unterthan gemacht, welches das Schicksal alles Lebens ist, und hat es übernommen, in eine Geschichte sich dahin zu geben.

Wie diese Sätze dem deistischen Begriff von Gott als einer abstract einfachen Einheit und dem starren Gottesbegriff des Wolfianismus auch in seiner supernaturalistischen Form direkt ent-

---

[3]) Vgl. Darlegung des wahren Verh. der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre. S. 51 ff.

gegen stehen, so wenden sie sich wieder den Grundlagen des christlichen trinitarischen Gottesbegriffes zu, indem sie zeigen, daß Gott ohne eine Selbstunterscheidung in sich, ohne ein Anderes, in welchem er gleichwohl wieder sich selbst hat, nicht der Lebendige, ja actuell Seiende sein könnte. Gott als reines Sein (wie ihn der Deismus und der substantielle Pantheismus denkt) wäre blos möglicher, nicht wirklicher Gott.

Wird Gott nur als reines Sein gedacht, so ist kein Uebergang zur Welt, noch weniger zur Christologie zu finden. Ist er in sich lebendig und unterschieden, dann eröffnen sich neue Aussichten in beiderlei Beziehung. Verweilen wir hier bei der Christologie [4]). Zuerst ein Wort über die frühere Darstellung in der Methode des akademischen Studiums [5]), die für die Christologie der spekulativen Philosophie neuerer Zeit auf lange tonangebend geblieben ist; dann über die spätere, in der sich eine nicht unbedeutende Fortentwickelung kund thut.

Das göttliche Leben in seiner Manifestation durchläuft (wie wir oben sahen) einen Proceß. Die nothwendige Form der gött-

---

[4]) Daß das „Andere", ohne das Gott nicht als absolutes Leben könnte gedacht werden, ihm sofort zum „Vielen", zur Welt wird, von der er doch an dieser Stelle noch kein Wissen haben kann (ausser ein rein empirisches), das ist ein Sprung, der sehr folgenreich, aber nicht wissenschaftlich motivirt ist, der zwei Probleme, das der ewigen Theogonie und das der Kosmogonie, in Eines zusammenwirft und durch diese Vermischung dann wider Willen dahin getrieben wird, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in eine Einerleiheit zusammen fallen zu lassen. Die Einheit, um die es sich besonders für die Christologie handelt, kann nicht erkannt werden, wenn die beiden Glieder des Gegensatzes nicht rein für sich nach ihrer Idee ausgedacht werden; mit andern Worten: die Einheit ist noch nicht die wahre, wenn die Glieder des Gegensatzes nur durch eine Identität und nicht vielmehr gerade auch durch ihren Unterschied und Gegensatz mit einander verbunden sind. Vgl. oben II, S. 716. Die Einheit durch die bloße Identität oder durch actuell existirende Identität vor dem Unterschied ist Negation des Gegensatzes statt der Verwandlung der Glieder desselben in Momente einer höhern Einheit.

[5]) Vorlesung VIII. IX.

lichen Offenbarung ist aber die Endlichkeit. Die ewige, göttliche Idee könnte nicht an sich offenbar werden; damit sie es werde, muß sie in Beschränkung eingehen. Weil sie aber in keiner endlichen, beschränkten Form sich darstellen kann, so stellt sich das göttliche Leben in einer Mannigfaltigkeit von Individuen dar, in einer reichen Geschichte, von der jeder Zeitmoment die Offenbarung einer besonderen Seite des göttlichen Lebens, in deren jeder Gott absolut ist. Daher ist das Endliche nicht blos endlich, vielmehr dasjenige, in welchem Gott selbst sein geschichtliches Leben hat: das Endliche ist die nothwendige Form der Offenbarung, des offenbaren Gottes. Es ist Gott in seinem Werden, oder der Sohn Gottes. So erhält nun auch alle Geschichte eine höhere Bedeutung. Das Menschliche schließt das Göttliche nicht aus, sondern hat es in sich, das Reich der Geschichte ist die Geburtsstätte des Geistes, der Schauplatz der Theogonie. So ist die Idee der Menschwerdung Gottes zum Princip der ganzen Philosophie erhoben; und da diese Idee das Wesen des Christenthums ist, so ist die Philosophie mit ihr versöhnt. Alles ist zu begreifen aus dieser Idee der Menschwerdung Gottes: die Natur selbst deutet auf den Sohn Gottes, und hat in ihm ihre Final-Ursachen.

Aber an diese positive, construirende Seite der Schellingschen Philosophie schließt sich nicht minder entschieden die kritische und negative an.

Die Theologen, sagt er, fassen Christum als eine einzelne Person: aber von dieser Seite kann es nicht zweifelhaft sein, daß er eine geschichtlich begreifliche Person ist ohne alles Mysterium. Weil aber nicht ein Einzelner, sondern nur eine ewige Idee zum Dogma kann gestempelt werden, so ist dann auch die Christologie als Dogma unhaltbar. Die Theologen verstehen sie, wie alle Lehren, empirisch, als eine That Gottes in der Zeit. Allein dabei kann schlechterdings nichts gedacht werden, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Damit ist aber nichts verloren daß Christus als ewige Idee betrachtet wird. Vielmehr ist da erst das innerste Wesen zur Offenbarung, zum Bewußtsein ge-

kommen. Der Geist der neuern Zeit hat klar und laut bezeugt, daß er mit einer blos empirischen Erscheinung nicht vorlieb nehme; er geht mit sichtbarer Consequenz auf die Vernichtung aller blos endlichen Formen, welche die Wahrheit stützen sollen durch äußere Auktorität, Wunderbeweis u. dgl. Damit aber will er die Wahrheit nicht vernichten, sondern an's Licht bringen. Die Göttlichkeit des Christenthums kann nicht auf empirische Weise (welche zugleich gegen andere geschichtliche Erscheinungen ausschließend sein muß), sondern nur in allgemeiner spekulativer Weise der Geschichtsbetrachtung, d. h. so erkannt werden, daß die ganze Geschichte als göttliche That begriffen wird. Aeusserlich ist nie nachzuweisen, wie die ewige Idee sich in die Zeitlichkeit einläßt, das Göttliche ist seiner Natur nach empirisch weder erkennbar, noch demonstrabel. Andererseits aber ist doch dieß Eingehen der ewigen Idee in die Zeitlichkeit, die Einheit des Unendlichen und Endlichen Grundbestimmung des Christenthums. Daher muß diese Einheit, welche äusserlich nicht angeschaut werden kann, innerlich erkannt werden. Das Schauen dieser Einheit, der Auflösung des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem fällt in das Subjekt. Aeusseres kann nur dazu dienen, die subjektive, die Gegensätze als Eins schauende, Thätigkeit anzuregen, nicht aber durch sein eigenes, gediegen göttliches Wesen die Anschauung der Einheit zu geben. Die heilige Geschichte muß uns nur eine subjektive Symbolik sein, nicht eine objective, wie die Griechen sie hatten, welche das Unendliche nur im Endlichen anschauten und auf diese Weise selbst der Endlichkeit unterordneten. Vielmehr da die christliche Religion diejenige ist, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht: so wird in ihr das Endliche nicht als ein objectives Symbol des Unendlichen, nicht zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des Unendlichen und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht. Ja es wird noch weiter gegangen: wir sollen, die heilige Geschichte betrachtend, in klarem Bewußtsein haben, daß die ewige Idee auf keine Weise an eine bestimmte Gestalt der Offenbarung gewiesen ist. In einer Religion, welche auf das Unendliche unmittelbar geht, sind die Gestalten nicht bleibend,

sondern erscheinend, historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart.

Darum will der Geist der neuen Zeit dasjenige, was von der Kirche und auch von ihren hierin sehr niedrig zu stellenden heiligen Urkunden auf eine einzelne empirische Erscheinung bezogen wurde, womit auch Zufälligkeit gegeben war, in seiner allgemeinen und ewigen Nothwendigkeit erfassen: er will die ewige Idee statt der empirischen, einzelnen Erscheinung; die bisherige Auffassung der Person Christi als des einzigen, einzelnen Sohnes Gottes ist nur erst die exoterische, in welcher sich, als hinter der Hülle des Buchstabens, die ewige, allgemeine Wahrheit verbirgt. Seiner Zeit, als der göttliche Geist erst aufgieng in der Menschheit als innerstes Centrum derselben, bedurfte, sagt er, die große Idee der Menschwerdung Gottes eines mythologischen Leibes und Buchstabens. Aber die Zeit kommt und ist schon da, wo das Esoterische von seiner Hülle befreit hervortritt und für sich leuchten muß.

Die Grundidee des Christenthums ist eine ewige, universale: und es kann daher ohne die religiöse Construktion der Geschichte historisch nicht construirt werden. Als eine ewige war die Idee der Menschwerdung schon da ausserhalb des Christenthums. Daß aber so das Christenthum schon vor und ausserhalb desselben existirt hat, ist ein Beweis für die Nothwendigkeit seiner Idee. Daß das Höchste im indischen Religionsglauben und der dortigen Philosophie sich in der Idee der Menschwerdung Gottes zusammenfaßt, und daß sich Aehnliches schon in griechischer Philosophie und Poesie regt — das setzt das Christenthum nicht herab, sondern ist eine Prophezeihung des Christenthums in einer ganz fremden und entfernten Welt, und beweist, daß die christliche Lehre von Gottes Menschwerdung nicht etwas absolut Neues, sondern eine ewige Wahrheit enthält. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und in sofern auch wieder der Anfang der Menschwerdung; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo Gott zuerst wahrhaft objectiv geworden,

zeigt die Geschichte: denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, sofern ihre Idee Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um es zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen.

Sonach hat in dieser Theorie Christus seine Bedeutung nicht darin, daß er das concrete Unendliche, die absolute Einheit des Realen und Idealen darstellt, sondern darin, daß er das Endliche Gott opfert, oder besonders in seinem Tode darstellt, daß das Endliche nichts ist, sondern das wahre Sein und Leben nur im Unendlichen ist. Daß dieß die Meinung ist, und Christi Hoheit hier nicht in dem absoluten Einswerden des Realen und Idealen gefunden wird, beweist das Folgende. Auch Christus, Gipfel und Ende der alten Götterwelt, verendlicht in sich das Göttliche: allein er steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten. Er gieng zurück nach seinem Wirken auf Erden in's Unendliche und verheißt statt seiner den Geist, der das Endliche ins Unendliche zurückführt.

Die Menschheit allein ist der ewige Sohn Gottes, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geboren, der offenbare Gott; erscheinend als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Darum müssen jene mythologischen Hüllen fallen, in denen Christus als der einzige Gottmensch dargestellt ist. Der ewig lebendige Geist aller Bildung wird das Christenthum in neue, dauerndere Formen kleiden: die Spekulation, die nicht auf Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums verstehend, hat die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums und die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

Diese Darstellung Schellings enthält auf das bestimmteste Solches, wornach Christus nur eine intensiv und extensiv endliche Erscheinung gewesen sein kann. In der christlichen Religion, sagt er, werde das Unendliche blos bedeutet durch das Endliche; nie aber verkörperte sich die Idee in ihm: das sei vielmehr die Art der griechischen Religion, in welcher eben deßhalb auch das Unendliche verendlicht, unwürdig dargestellt sei. Die christliche Religion gehe auf das Unendliche unmittelbar, an sich selbst: daher sei das Ganze, worin die Ideen solch einer Religion objektiv werden, nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend: nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart. Das Unendliche wird auf eine Weise gefaßt, nach welcher es unmöglich in Einem Individuum sich nach seiner ganzen Fülle offenbaren kann, indem es sonst selbst verendlicht, oder dem Endlichen untergeordnet würde. Und weil also das Endliche es wesentlich an sich hat, eine unangemessene Form des Unendlichen zu sein, so kann dieses in keiner endlichen Gestalt bleibende Wohnung machen; es muß sich anderswie darzustellen suchen. Aber das kann freilich immer wieder nur in Endlichem geschehen: denn das Unendliche kann an sich selbst nicht offenbar werden. So geht denn das Unendliche nur hindurch durch das Endliche als durch flüchtige Hüllen, in deren buntem Schimmer sich sein inneres Wesen darlegen will; und weil dieß nie in Einer endlichen Gestalt gelingen kann, so bleibt nichts übrig, als zu sagen, daß in der Totalität der endlichen Gestalten das Unendliche seine adäquate Offenbarung habe; wobei jedoch alsbald muß hinzugesetzt werden [6]), daß diese Totalität nicht als eine begrenzte und geschlossene dürfe gedacht werden (denn um in einer begrenzten Totalität von Endlichkeiten seine Darstellung vollkommen zu haben, müßte das Unendliche nicht minder verendlicht werden, als wenn es seine adäquate Darstellung in einem einzelnen Individuum hätte), sondern die Totalität der Endlichkeiten, in der das

[6]) Vgl. Vorlesung über die Methode rc. A. 2. S. 171.

Unendliche sich darstellen soll, muß eine grenzenlose, d. h. keine Totalität, sondern eine unbegrenzte Welt von Endlichkeiten sein. Freilich ist klar, daß damit die Lösung der Frage, wie denn ein solches Unendliches, das in keiner endlichen Gestalt seine Darstellung finden kann, je sich offenbaren und wahrhaft darstellen könne (indem es doch nicht an sich selbst, sondern nur in Endlichem sich offenbaren kann), nur hinausgeschoben ist auf einen progressus in infinitum. Nur die endlose Reihe der endlichen Geister soll Gottes Unendlichkeit darstellen, ihr adäquater Ausdruck sein können. Es ist eben so klar, daß eine Unendlichkeit, welche in einer mathematischen Unendlichkeit der Endlichkeit sich soll darstellen können, selbst noch nicht rein als intensive, metaphysische, sondern noch als mathematische gedacht sein muß. Ist das Unendliche mathematisch oder gleichsam als absolutes Quantum zu bestimmen, dann ist freilich das Endliche, Bestimmte sein Widerspruch; die Bestimmtheit ist da Gegensatz des Unendlichen, da gilt der berühmte Spinozistische Satz: omnis determinatio est negatio. Der Begriff des Gottmenschen ist da ein unmöglicher. Und wo Gott als Unendliches dieser Art gedacht ist, da ist ihm freilich der Begriff der Persönlichkeit direkt zuwiderlaufend, weil der Begriff der göttlichen Persönlichkeit die reichste Concretheit und Bestimmtheit ist, was von jenem Standpunkt aus nur eine unwürdige Erniedrigung Gottes sein kann.

Anders aber verhält es sich, wo einmal der Begriff der extensiven Unendlichkeit mit dem tiefern der intensiven vertauscht ist. Da steht das Endliche nicht mehr dem Unendlichen nothwendig als Nicht-Unendliches gegenüber; da braucht das Unendliche im Endlichen nicht mehr blos zu scheinen, als in seiner Allegorie, oder von ihm bedeutet zu werden, sondern da ist es möglich, daß es zu einer wesentlichen Verbindung komme zwischen beiden, und das Unendliche sein Sein und Leben habe im Endlichen. Das Endliche ist freilich nicht unendlich im extensiven Sinne des Worts, aber es widerspricht seinem Begriffe keineswegs, intensiv unendlich zu sein. Oder die wahre Einheit von Endlichem und Unendlichem kann nur zu Stande kommen durch das Aufsteigen aus der Kategorie der Quantität in die der Qualität,

aus der extensiven Unendlichkeit in die intensive, die gar wohl auch einem Extensiv-Endlichen zukommen kann [7]).

Wird dieser Uebergang nicht gemacht, so bleiben wir im Dualismus stehen. Endliches und Unendliches sind dann sich gegenseitig ausschließende Begriffe: denn wenn ein solches Unendliches ist, so bleibt für Endliches keine Stelle mehr; sondern ein Endliches wäre seine Schranke und sein Widerspruch: und umgekehrt, wenn ein solches Endliches ist, so bleibt für ein Unendliches kein Raum mehr; sondern das Unendliche ist dann durch das Endliche verendlicht. Darum muß von diesem quantitativen Begriff des Endlichen und Unendlichen, wornach sie sich beide nur widersprechen, aufgestiegen werden zu dem höhern Begriff, in welchem sie sich wahrhaft versöhnen.

Es ist nicht zu läugnen, daß Schelling jenen höhern Begriff des Unendlichen und Endlichen geahnt hat. Aber nichts desto weniger drängt sich hier der andere, niedrigere immer wieder vor. Es wird zwar gesagt, in einer jeden Gestalt sei enthalten eine besondere Seite der göttlichen Offenbarung, in deren jeder Gott absolut sei: aber andererseits ebenso, das Unendliche könne in keiner Gestalt ganz sein, sondern nur in der unbegrenzten Welt der endlichen Gestalten; in jeder einzelnen Gestalt sei es nur als eine flüchtige Erscheinung: und soll es nicht zu einer Verendlichung des Unendlichen kommen, so könne das Endliche das Unendliche nur bedeuten. So sieht

[7]) Die intensive Unendlichkeit hat ihr Centrum in dem Ethischen, dem allein in sich selbst unendlich werthvollen und wahren göttlichen Sein, denn Gott ist die Liebe. Indem Baur bei seinem Widerspruch gegen obige Unterscheidung (Trin. III, 918) die ganze ethische, d. h. sensu eminenti göttliche Welt ignorirt, so muß er dabei bleiben im Gebiet des Quantitativen d. h. also im Quantum den Unterschied zwischen Gott und dem Endlichen zu finden, ein Standpunkt, der es weder zum wahren Unterschied noch zur wahren Einheit bringt. Weit spekulativer reden schon die alten Schwaben (s. o.), wenn sie in der Aseität Gottes statt in dem Quantum seinen Unterschied von der Welt sahen. Vgl. hierüber auch Conradi Kritik d. christl. Dogmen. 1841. S. 150f.

man, daß es zu keiner wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen kommt. — Damit aber ist nicht blos die Idee eines Gottmenschen, in dem die Fülle der Gottheit σωματικῶς wohnt, in concreter Individualität, ausgeschlossen — sondern das System ist selbst noch in einem Dualismus befangen. Denn es schwankt noch zwischen der mathematischen Auffassung des Unendlichen (von welcher die Meinung eingegeben ist, es könne in keinem Endlichen das Göttliche sich wahrhaft offenbaren, eine Ansicht, bei der der Wille sich selbst darzustellen zwar dem absoluten Geist wesentlich ist, aber eben so nothwendig ewig erfolglos bleiben muß), und zwischen der höhern, metaphysischen Anschauungsweise.

Tritt auch schon diese höhere Ansicht da und dort stärker hervor, z. B. da, wo er Christus den Gipfel und auch wieder den Anfang der Menschwerdung nennt, von dem aus sie sich fortsetzen müsse, damit Alle Glieder eines und desselben Leibes würden, dessen Haupt er ist: — Stellen, worin der Anfang dazu erkannt werden mag, den historischen Gestalten mehr als nur einen flüchtigen Werth beizulegen, so tritt doch dieses im Allgemeinen vor der vorherrschenden, dem Spinoza noch verwandtern Anschauungsweise des Unendlichen, gegen das alles Endliche nur Schein ist, zurück, und kann nur als der Vorbote der höhern Gestalt der Philosophie betrachtet werden, die er in der „Freiheitslehre“ darstellt, und die wir nun zu betrachten haben.

So lange das Endliche nur als eine Reihe flüchtiger Erscheinungen betrachtet wird, in deren keine das Göttliche sich wahrhaft niederläßt oder eingeht, so lange sind sie im Wesentlichen sich gleich; sie stellen eine einförmige Reihe dar. Daher auch Schelling auf der so eben besprochenen ersten Stufe die christliche Idee der Menschwerdung so sehr verallgemeinert, daß auch das Vorchristliche unmittelbar als Darstellung der göttlichen Menschwerdung genommen, und von einem Christenthum vor dem Christenthum gesprochen wird. Zwar nennt er dieses auch wieder blos eine Prophezeihung des Christenthums, und findet in Christus auch wieder den Anfang der Menschwerdung. Allein wie sich die erste Menschwerdung, vor Christus, unterscheide von der mit ihm beginnenden, und ob sie auch den Namen

der Menschwerdung noch verdiene, das kommt nicht genauer zur Sprache. Daher dann der qualitative Unterschied des Christenthums von dem Vorchristlichen Gefahr läuft, verkannt zu werden. Dieß sucht nun die Freiheitslehre zu verbessern: sie geht mehr, als jene frühere Schrift, darauf aus, die Geschichte zu gliedern, nach dem Maße, in welchem der göttliche Geist siegreicher sich in dem menschlichen Bewußtsein emporhebt. Damit ist die Einförmigkeit der Gestalten überwunden, deren jede eine nur flüchtige und wesentlich ungenügende Erscheinung des Unendlichen ist: die historischen Gestalten bekommen einen concretern und festern Gehalt; und eben damit tritt die wahre Betrachtungsweise des Unendlichen siegreicher ein, nach welcher es, in das Endliche eingehend, ihm immermehr absoluten Werth verleiht. —

Alles Leben, das ist der Ausgangspunkt auch dieser Schrift, ist ein Werden, ein Proceß. Nur das Sein hat kein Werden, ist aber eben deßhalb todt, ohne Offenbarung weder für sich noch für Anderes, nur einfach sich selbst gleich. Jedem Werden aber, oder jeder Geburt muß vorhergehen ein Grund, der, wie aus ihm heraus das Neue geboren wird, so andrerseits das Neue nicht ist, sondern im Gegensatz zu ihm steht, und von ihm überwunden, widerlegt werden muß als eine unvollkommene Daseinsweise. Dieß gilt von dem Reich der Natur und dem der Geschichte. In jenem ist das Ziel die Geburt des Lichts, und dem Lichte mußte als Grund die Finsterniß vorangehen. In diesem ist das Ziel die Geburt des Geistes, des freien, universalen. Der Geburt des Geistes aber mußte auch ein Grund, der nicht Geist ist, vorangehen, damit eine Möglichkeit zur Geburt des Geistes würde. Dieser Grund des Geistes nun ist die Natur, oder vielmehr das Princip der Natur, welches zuerst für sich wirken mußte, damit eine Selbstheit, ein vereinzelter Wille (Natur- oder Partikular-Wille) da wäre, mit welchem der Geist, wenn seine Zeit käme, in Kampf treten könnte, wodurch allein der Geist actu oder verwirklicht der Universal-Wille werden kann, der er potentia ist.

Auch Gott, sofern er ja Leben und nicht Sein ist, muß

sich dem Werden unterthan gemacht haben. Eben darum muß auch für Gott zuerst ein Grund da sein, aus welchem er sich zur Wirklichkeit, zur absoluten Geistigkeit erhebt, die er Anfangs potentia ist. Dieser Grund des Geistes ist aber eben die Natur, und diese als der göttliche Grund die nothwendige Voraussetzung des actu existirenden Gottes. Die actuelle Existenz Gottes vermittelt sich aber eben dadurch, daß, nachdem der Grund in seiner Independenz (von dem annoch in Gott verschlossenen Geist) gewirkt hat, damit eine Geburtsstätte des Geistes da wäre, nun in der Tiefe des göttlichen Wesens das erkennende Princip aufgeht, der göttliche Lebensblick. Das geschieht im Menschen, der ins Centrum der Natur erschaffen ist, d. h. der zwar Natur, andererseits aber auch das ist, was die Natur in ihrem ersten Mittelpunkt oder Wesen in sich verschließt, nemlich Geist. Der höchste Gipfel dieser Offenbarung Gottes ist, wie in der Natur der Mensch überhaupt, so hier der urbildliche und göttliche Mensch (der Urmensch), derjenige, der im Anfang bei Gott war (ruhend), und in dem alle andern Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind, der aber auch actuell soll hervorgeboren werden.

Aber die Geburt des Geistes kann nur durch Kampf vermittelt werden. Der Grund muß widerstreben, damit eine Entwicklung und ein Kampf sei und alle Kräfte, aus der potentia und Unentschiedenheit gesetzt, actu sich verwirklichen: und andererseits muß das erkennende Princip immer mehr aufgehen, damit die Scheidung vor sich gehe, damit die erste Form des Daseins als eine solche erkannt werde, welche überwunden werden muß, als die blos natürliche, deren Partikular-Wille dem Universal-Willen zu weichen hat. So wird aus dieser allmäligen Geburt des Geistes das Reich der Geschichte, welche in folgende Perioden zerfällt.

Das Erste muß die Periode sein, wo erst der Grund gelegt wird zum Geist, zum freien Universal-Willen, zur wahren Persönlichkeit. — Das ist die Zeit, wo Gott sich nur nach seiner Natur, nicht aber nach seinem Herzen, seiner Liebe, oder überhaupt seiner Geistigkeit offenbart, damit die Möglichkeit des Geistes gegeben wäre. Da ist nun der Mensch nur das höchste

Naturwesen: der Geist noch nicht einmal als erkennender in ihm aufgegangen. Daher ist das, obwohl nur erst der natürliche Partikular-Wille waltet, doch eine Zeit seliger Unentschiedenheit und Unschuld, wo weder Gutes noch Böses war, eine Zeit der Bewußtlosigkeit über die Sünde, über das Versenktsein des Geistes in die Natur. Es folgte innerhalb dieser Naturseite der Geschichte auf jenes goldene Zeitalter des Nichtwissens von Gut und Bös die Zeit der Allmacht der Natur (der waltenden Götter und Heroen); sodann die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in allem Glanz der Kunst und sinnreichen Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip der Selbstheit als welteroberndes Princip hervortrat, ein festes, dauerndes Weltreich zu stiften.

Da aber das Wesen des Grundes nie für sich die wahre Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo all diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Das ist die tragische Periode, die des Schicksals. Hier ist das Element des Bewußtseins eingetreten, der Geist als die über seinen Produktionen stehende Macht, er erkennt sich aber als in Ohnmacht; denn die Unangemessenheit des natürlichen Lebens gegen sein geistiges Leben verbirgt sich seinem Anblick nicht länger. Die Unschuld wird aufgehoben, indem die Verbindung des Geistes mit der Natur nun als Sünde erkannt wird, und die formelle Freiheit erwacht, welche den Kampf mit jener Objektivität beginnt, die so lange den Geist gebunden hielt. — Aber diese alte Welt des bloßen Grundes weicht nicht, sondern bleibt mächtig, um alle Kräfte zu schärfen, zu steigern, alles Gute durch seinen Gegensatz erkennen zu lassen. Die Dualität von Geist und Natur darf nicht sogleich aufgehoben werden, der Geist bedarf zu seiner Geburt des Gegners, der unablässig ihn sollicitire, damit nicht das geistige Leben ohne Actualisirung im Grunde verborgen bleibe. Daher tritt denn auch das Böse immer heftiger hervor; von jener formellen Freiheit kann es nicht überwunden werden, sondern nur so viel geschieht, daß Geist und Natur immer vollständiger sich entzweien.

Der Moment nun, wo die Entzweiung vollendet ist, oder

die Zeit des Schicksals, wo die Erde zum zweitenmal wüste und leer wird, ist zugleich der Moment der Geburt des höhern Lichtes (des Geistes), das von Anbeginn an in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener, eingeschränkter Offenbarung. Auf die Ilias der Geschichte folgt ihre Odyssee, die Heimkehr des Geistes zum Unendlichen aus der unendlichen Flucht. Auf die Periode des Schicksals folgt die der Vorsehung [8]); Gott offenbart sich nach seinem Herzen, seiner Liebe. Die unterlegene Freiheit steht herrlicher wieder auf: indem sie dem Schicksal unterlag, ist sie nur Gott unterlegen, und jene finstere Natur-Nothwendigkeit offenbart sich, nachdem die Naturseite des Geistes durch sie gerichtet ist, als die göttliche Liebe. Der absolute, universelle Wille dieser Liebe, indem er den Partikular-Willen ergreift, wirkt die innerste Versöhnung des Geistes mit sich selbst.

Es ist die Erlösung des persönlichen Geistes nothwendig Gottes Werk, kann nicht vom Menschen ausgehen: immer bedarf der Mensch einer Hülfe zu seiner Transmutation (Freiheitsl. S. 473. 477.). Das wahre Gute kann nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden, durch unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtseyn und in der Erkenntniß. Je gewaltiger das Böse als geistige persönliche Macht hervorgetreten war, indem es in jener Zeit ganze Personen annahm, ihres Bewußtseyns sich bemächtigte (Freiheitsl. S. 460.): desto nöthiger war, daß der Geist ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt erschien als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen; denn nur *Persönliches kann Persönliches heilen*, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. *In dieser Person nimmt Gott die Natur an*, verbindet sich mit ihr, und *dadurch wird sie zur bloßen Potenz*, zur überwundenen Basis des Guten *herabgesetzt*. Als solche gelangt sie dann nie mehr zum Alleinwirken, zur Wirklichkeit als bloße Natur, sie ist nicht eine eigene Macht, sondern nur

---

[8]) Philos. und Religion. S. 64. Methode des ak. Stud. S. 176.

Werkzeug, Offenbarungsmittel des Geistes. Mit dieser hergestellten Beziehung des (bisher in Independenz von Gott als Geist wirkenden) Grundes auf Gott als Geist ist erst die Möglichkeit der Heilung, des Heils wieder gegeben, indem nun in Christi Persönlichkeit der Partikular-Wille und der Universal-Wille, Natur und Geist Eins geworden sind. Mit ihm beginnt das Reich des Geistes, d. h. die Zeit, wo der göttliche Geist aktualisirt oder in die Wirklichkeit seiner Existenz eingeführt wird: und dieß Reich währet als Zeit des Streites zwischen Gutem und Bösem bis zum Ende der Tage (a. a. O. S. 461. 495 ff.). Christus muß herrschen, bis alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt sind. Die aus der Finsterniß ans Licht Geborenen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Zuletzt ordnet das ideale Princip sich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtseyn, lebt auf gleiche Weise in beiden Principien, wie die Schrift sagt: wenn alles dem Sohn unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem.

Gewiß ist hier eine großartige Betrachtung des Universums als eines wohlgeordneten Organismus gegeben und tiefe Blicke in den Gang der Geschichte des menschlichen Geistes schließt Schelling auf. Die christliche Religion wird nicht mehr kahl und leer als eine Doktrin betrachtet, sondern als fortwährende göttliche That, Kraft, Geschichte: Christi Geschichte nicht mehr blos als eine empirische, einzelne Geschichte, die selbst wieder zur dürftigen Lehre wird, sondern als eine ewige zugleich, sofern sie in der Menschheit überhaupt ihr Nachbild findet. Das Christenthum gilt nicht mehr blos als eine religiöse Anstalt unter andern, sondern als die Religion, als die wahre Daseinsweise des Geistes überhaupt, als die göttliche Seele der Geschichte, welche sich der Menschheit einverleibt hat, um sie zu organisiren zu Einem großen Leib, dessen Haupt Christus ist [9]). Auch kommt

[9]) Verwandt mit Schellings Anschauung von Natur und Geschichte

es hier gegenüber von dem oben Dargestellten darin zu einem Fortschritt, daß, vermöge einer gegliederten und festere Grenzen

---

und ihrem inneren Verhältnisse unter sich und zum Christenthum sind die Ansichten von H. v. Schubert und Steffens. Es mögen hier nur von letzterem einige Worte stehen (vgl. seine Anthropologie II, 353 ff. 455 ff. und: Wie ich wieder Lutheraner ward): Auf den untermenschlichen Stufen sind die Gattungen auseinander gerissen und deuten in zerstreuten Formen auf den Mittelpunkt aller Gattungen, auf die menschliche. Aber auch die menschliche Gattung ist nicht frei von Anfang an, sondern wilder Kampf und thierische Begierde entzünden sie, bis die Persönlichkeit gestaltet ist. Die Freiheit wird erst durch Versenkung, Opferung des eigenen Willens in das ewige Gesetz. Unsern Eigenwillen opfernd gewinnen wir unsern eigensten Willen. Dieß ist dann unser Wille und doch auch nicht unser Wille; es ist der Heiland in uns, die ewige Liebe, und bestätigt in einem Jeden die ewige Persönlichkeit.

Die Offenbarung der ewigen Persönlichkeit Gottes, der Sohn von Ewigkeit her, die wahre Urgestalt und die innere Fülle alles Gesetzes vom Uranfang war der Herr und Heiland Jesus Christus. Seine verhüllte Persönlichkeit war von Anfang an und blickt als Andeutung zu künftiger Seligkeit aus der Natur her. In Nichts, was irdisch wahrgenommen und vernommen wird, kann die Befreiung liegen. Alle Gestalt auf Erden vergeht, — aber der Sohn erschien, die vollendete Erlösung der Schöpfung, der versöhnende Mittelpunkt der Geschichte, wie der irdische Mensch der versöhnende Mittelpunkt der Natur. In der innigen Vereinigung mit dieser Persönlichkeit tritt allein auch unsere ewige, nimmer vergehende Urgestalt hervor, das Herz, der erlöste Abgrund, als die Stätte der Liebe; das verklärte Antlitz als der enthüllte Himmel, das innere Licht, das Wesen der Seele, die Seligkeit. — Der Heiland hat den geheimen Schmerz, das innere Weh der ganzen Schöpfung getragen und überwunden, und mit seinem Tode brach die harte Schaale, daß der Frühling der unergründlichen Liebe und des ewigen persönlichen Lebens hervorkeimen kann in jedem Gemüth. — So schreitet in der organischen Epoche der Geschichte der Geist Gottes richtend über die Welt, und bereitet die Zeit vor, in welcher die befreiten Urgestalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde in der Freiheit Gottes, in der Liebe des Sohnes, in der Offenbarung des Geistes jene tiefe Einheit alles Lebens offenbaren werden. — Anderswo: wer jene Einheit der Natur und des Geistes, jene Herrlichkeit des Sohnes (der ihre Einheit dar-

ziehenden Geschichtsbetrachtung, das Christenthum mehr in seinem qualitativen Unterschied von allem Nichtchristlichen erscheint. Die Idee der ewigen Menschwerdung Gottes findet sich hier nicht mehr angewandt auf das Vorchristliche, so daß es eine Menschwerdung Gottes zu allen Zeiten gäbe: sondern erst im Christenthum ist Gott actu Gott und vollendet sich die Menschwerdung Gottes. Ebenso ist hier das oben erwähnte Schwanken zwischen einer äußerlichen, blos extensiven, und zwischen der wahren intensiven Unendlichkeit nicht mehr zu sehen. Vielmehr hat sich hier Schelling von jener entschieden dieser zugewandt. Daher sind ihm die einzelnen Gestalten nicht mehr blos Allegorien, aus denen das Unendliche scheint: sondern inhaltsvolle, bedeutungsreiche Persönlichkeiten eingereiht in die zu einem Organismus sich gliedernde Geschichte. Und wie überhaupt in dieser Schrift die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit zu klarerem Bewußtsein kommt, ja die Erhebung derselben zur wahren intensiven Unendlichkeit das Ziel aller Geschichte ist, so wird auch der oben bemerkte progressus in infinitum, den die göttliche Offenbarung in einer grenzenlosen Welt der Endlichkeiten machen soll, dahin verbessert, daß die einzelne Persönlichkeit als fähig und bestimmt betrachtet wird, durch Aufnahme des Universalwillens in den Partikularwillen absoluten Werth zu erreichen und nicht blos eine flüchtige Erscheinung, sondern eine Darstellung des göttlichen Lebens zu sein.

stellt, aber nur aus sich selber, nicht aus der Geschichte zu erklären ist) begriffen hat, der allein ahnet die Tiefe des Abendmahls und die Seligkeit der innigen Vereinigung mit ihm. — Diese Gedanken sind weiter ausgeführt in s. Religionsphilos. I, 410 ff. mit besonderer Beziehung auf das Wunder. S. 440 ff. Alle Entwicklungen in der Natur bis zur höchsten Stufe wollen nichts als die göttliche Liebe offenbaren. Diese aber offenbart sich nur dadurch, daß, was allein ist, die ewige Persönlichkeit, aus sich selber werde, die verborgenste Aufgabe der Schöpfung durch die Person selbst gelöst sei. Der zweite Adam, die göttliche Person aller Persönlichkeit, das Centrum der Geschichte, wie schon in Adam der Mensch Centrum der Natur war, hat alle Gewalt über die Schöpfung. Selbst ein Wunder, die Person aus Gott, bringt er das Wunder zu Stand und Wesen in der Wiedergeburt des Alls.

So sehr nun in diesem Allem ein wesentlicher und, wie von selbst erhellt, der Construktion der Christologie günstiger Fortschritt gesehen werden muß, so wenig wird dagegen Schellings Ansicht über das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen, wie es sich besonders in seiner Lehre von der universellen Menschwerdung Gottes ausspricht, Billigung verdienen.

Diese Idee scheint Vielen schon an sich, und abgesehen von der Schelling'schen Grundlage, wonach die Geschichte der Menschheit zugleich die Geschichte Gottes ist, von Grund aus darum verwerflich, weil dadurch der Mensch über die Maaßen erhöhet würde. Allein, wollen wir die Wissenschaft und das christliche Leben nicht um einen ihrer höchsten Gewinne bringen, so wird hier nicht zu voreilig zu verfahren, sondern zu bedenken sein, ob sich hier nicht eine tiefere, vielleicht lange verkannte Wahrheit verberge.

Es war, wie wir so häufig oben gesehen, das Hauptgebrechen der ganzen alten Christologie, daß ihr Christus als ein absolutes Wunder, als ein durch sein göttliches Wesen von der übrigen Menschheit auch nach ihrer göttlichen Idee schlechthin Verschiedener erschien. Wir sahen auch, daß immer dabei die Vorstellung zu Grunde lag, daß Menschliches und Göttliches überhaupt schlechthin verschieden seien, und erkannten, wie deßhalb in der alten Christologie das Menschliche in Christus nie zu seinem Rechte kam, weil es nach den vorgefaßten Begriffen neben dem Göttlichen nicht mehr Raum hatte. Die neuere subjektive Richtung hob das Menschliche hervor, und ihr Resultat war, in demselben etwas Gottverwandtes, Göttliches zu erkennen: womit offenbar die Einsicht in die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus sich anbahnte. Wollten wir uns nun zum Voraus gegen jede Ansicht wehren, welche eine innige und wesentliche Verwandtschaft des Göttlichen und des Menschlichen sieht, so würden wir uns muthwillig um den Gewinn von Jahrhunderten bringen, und uns auf den Boden zurück versetzen, auf welchem eine Christologie schlechthin unmöglich ist.

Freilich die philosophische Betrachtung überfliegt gern die Zeiten, die noch vorübergehen müssen, bevor Gott in der Mensch-

heit Alles in Allem geworden ist: mit Ueberspringung der nöthigen Vermittlungen liebt sie, das innerste Wesen oder die Anlage des Menschen ins Auge fassend und hierin seine innigste Verwandtschaft mit Gott erkennend, unmittelbar von einer Einheit Gottes und des Menschen, oder von des letztern Göttlichkeit zu reden, wobei dann einerseits Pantheismus, andererseits ungebührliche Zurückstellung der Person des gottmenschlichen Vermittlers jener Einheit unvermeidlich ist. Dagegen wird auf christlichem Gebiet Niemand mit Fug dagegen etwas einzuwenden haben, wenn christliche Philosophen die Geburt aus Gott, aus göttlichem Saamen bei Johannes, oder das Einssein im Sohn und im Vater, davon der Herr selbst spricht im hohepriesterlichen Gebet, und das er vergleicht mit dem Einssein des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne, — nicht blos für eine moralische Einheit mit Gott nehmen: wenn sie das Wohnungmachen des Sohnes mit dem Vater in den Gläubigen nicht blos für eine bildliche, orientalisch-übertreibende Redeweise ansehen mögen: wenn sie endlich das Theilhaftwerden der göttlichen Natur, welches 2 Petr. 1, 4. von den Christen aussagt, für volle Wahrheit und Wirklichkeit halten: wissend, daß, so namenlos des Menschen Erniedrigung durch die Sünde ist, so namenlos auch seine Erhöhung ist d u r c h C h r i s t u s. Auch ist diese christliche Idee nicht blos groß, sondern es ist auch Zeit, sie zu fassen; damit wir uns klar bewußt werden, was wir am Christenthum haben und zu welcher Würde wir berufen sind; und damit Christus uns auf keine Weise mehr äußerlich und unserem Wesen fremd dastehe, sondern wahrhaft als Bruder und Genosse der Menschheit.

Aber diese köstlichen Wahrheiten, daß wir wahrhaft Christi Brüder werden sollen, indem er auch in uns geboren wird, und daß also die Menschwerdung Gottes durch die fortgehende Geburt des Sohnes Gottes in den Menschen sich ins Unendliche vervielfältigen soll, damit das göttliche Leben die ganze Menschheit an sich nehme, heilige, durchdringe und sich aneigne als seinen Leib, dessen Haupt, als seinen Tempel, dessen Eckstein Christus ist: — diese hohen Wahrheiten wollen von geweihten Händen behandelt sein.

Werden sie dagegen roh erfaßt, so werden sie zur Karikatur. Sie werden zu unchristlichen, ja zu irreligiösen Theologumenen verzerrt, wenn die Vermittlung außer Acht gelassen, und der natürliche Mensch, wie er leibt und lebt, als Sohn, Kind Gottes betrachtet wird, der unmittelbar sich in ihm wisse und in ihm handele. Solch ein physischer, unethischer Begriff von Gottmenschheit läßt für eine Erlösung, für eine Potenzirung der ersten Schöpfung durch die zweite, pneumatische, für eine ethisch gedachte Vollendung des Menschen keine Stelle; mit einem Wort, diese Ansicht steht noch auf pelagianischem Boden, ja noch tief unter dem gewöhnlichen Pelagianismus. Denn jene Erhöhung des natürlichen Menschen ist eine usurpirte Hoheit, mit Einem Wort, eine Selbsterhöhung und eine Lüge. Der Wahn von unmittelbarer wahrer Göttlichkeit unserer Natur hat zur natürlichen Folge, daß der Mensch mit allen seinen Träumen von Göttlichkeit, mit aller angemaßten Hoheit nicht einmal wissenschaftlich von der Stelle kommt, wie denn nur neue Räthsel sich ihm zusammenknüpfen, die alten aber theils bleiben, theils noch unlösbarer gemacht sind, wie z. B. die Frage nach dem Ursprung des Bösen in unendlich vermehrter Schwierigkeit vor uns steht, wenn wir den Menschen unmittelbar für göttlich nehmen.

Wie verhält sich nun hiezu die Schelling'sche Philosophie? Die Idee der ewigen Menschwerdung Gottes ist ihr leitender Gedanke, und wir können gewissermaßen sagen, daß Schelling das Problem der Welt zu lösen suche, indem er die ganze Philosophie und Theologie in Christologie verwandle, die ganze Welt als den Sohn Gottes ansehe, die Grundidee des Christenthums durchführe durch die Betrachtung der ganzen Welt. Dabei ist er bestrebt, durch Gliederung der Geschichte in wesentlich verschiedene Perioden dem Christenthum und Christo seine eigenthümliche, nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ über alle andern Religionen und Religionsstifter sich erhebende Dignität zu sichern. Jenes erscheint ihm, wie einerseits als die ewige Idee der Menschheit, unter der Alles geschaffen ist, so nach seiner Erscheinung in der Zeit als ein ganz Neues, welches da geboren wird, als die Erde zum zweitenmal wüste und leer

geworden, gleich als eine neue Schöpfung. Damit ist auch jener voreiligen Apotheose der Menschheit in so weit gewehrt, als das göttliche Leben in der Menschheit nicht als ein unmittelbares, sondern als ein solches gesetzt ist, das erst seit Christus in ihr aufgegangen ist.

Dennoch, so tief manche dieser Schelling'schen Ideen mit Recht in die deutsche Wissenschaft eingegriffen haben, so ist doch auch auf dieser Stufe seine Philosophie weder mit dem Christenthum noch mit sich selbst in befriedigendem Einklang.

Schellings Fortschritt besteht hier darin, daß er die Persönlichkeit (als lebendige Einheit von Subject und Object, vom Einzelnen und Allgemeinen) in ihrem unendlichen Werthe zu erfassen begonnen hat. Das Ziel des ganzen Weltprocesses ist nach der Freiheitslehre die Geburt der vollkommenen Menschheit, die Realisirung der Idee des ewigen, ursprünglichen göttlichen Menschen, oder von oben her angesehen die vollkommene Verwirklichung des idealen Princips, das einst in den Gliedern seines Leibes ganz persönliches Wesen wird geworden sein [9]). Allein welche Stellung hat inmitten dieses Processes der Menschheit und Gottes der historische Christus? Nicht er sowohl scheint der Handelnde und erlösend Vollendende, vielmehr scheint „das ideale Princip“ ohne wesentliche Beziehung zu seiner historischen Erscheinung die Seele der Geschichte zu sein. Zwar spricht er den trefflichen Satz aus: „Nur Persönliches kann das Persönliche heilen;“ aber er läßt ihn ohne Begründung und durchgreifende Wirkung. Christus eröffnet ferner zwar nach Schelling eine neue Periode, das Reich des Geistes. Aber ist er nur der Erstgeborne, oder auch das wirksame und bleibende Princip der Wiedergeburt der Welt? nur der Anfang oder auch der Gipfel der neuen Weltperiode? — In der Idee des Processes, unter den die ganze Weltgeschichte gestellt wird, scheint zu liegen, daß das Höchste vielmehr am Ende als am Anfang der neuen Zeit stehe. Ja wenn in diesem Menschen wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit sich dargestellt, Gott sich actualisirt hätte,

---

9) S. 496. 457.

so wäre, sofern ihm Endziel der ganzen Welt nur die Selbstactualisirung Gottes ist, kein Grund weiter zu denken, warum die Weltzeit sich nicht schon mit Christus geschlossen hätte [10]). So daß nach Schelling'schen Principien scheint gesagt werden zu müssen, Christus, sofern er ein neues Weltalter erst eröffnet, könne noch nicht die wahre und vollkommene Selbstactualisirung Gottes darstellen.

Der tiefer liegende Grund, warum trotz des entgegengesetzten Bemühens für Christi historische Persönlichkeit keine wesentliche Stelle in dem System kann gefunden werden, wird aber darin liegen, daß die Geschichte der Menschheit als völlig identisch mit der Geschichte Gottes betrachtet wird. Sichtlich zwar sucht Schelling in der Freiheitslehre den Unterschieden neben der Einheit eine größere Macht und Selbständigkeit zu geben als zuvor und aus einem Gegensatze, der bis an das Dualistische streift, läßt er die Persönlichkeit hervorgeboren werden. Aber diese Gegensätze sind so gefaßt, daß sie zugleich und in Einem Gegensätze im göttlichen Leben selbst wie in der Welt sein sollen. Indem ihm nun aber so Gott selbst nicht ewig actualisirt ist in sich, nicht als absoluter Geist dem Weltprocesse vorsteht, sondern in der Welt seine Actualisirung sucht, so sinkt die Bedeutung der endlichen Geister überhaupt dahin zurück, daß sie die Medien sind, durch welche hindurch Gott seine Existenz als Geist erstrebt. Weil Gott selbst noch nicht absolut lichte und freie Actualität ist, kann er die Welt auch noch nicht zur Stellung des freien Selbstzweckes entlassen, und alle Kraft des philosophischen Geistes, die Idee der Persönlichkeit zum Prinzip zu erheben, wendet sich nur dem Problem der ewigen Personwerdung Gottes zu, wofür die Welt mit ihren Persönlichkeiten als Mittel

---

[10]) Seltsamer Weise ist diese Instanz, die schon in der vorigen Ausgabe vorgetragen war, von Dr. Baur, Trin. III, S. 963 ff. dahin mißverstanden worden, als wäre es meine Ansicht daß, wenn in Christus das Höchste schon gegeben sei, der weitere Proceß nun überflüssig und ziellos sei. Eine schärfere Auffassung meiner Worte hätte die Widersprüche erspart, in die sie sich ihm nun freilich verwickeln mußten.

verwendet wird. Aber da kann offenbar einer einzelnen historischen Gestalt, wie die der Person Christi, keine wesentliche oder centrale Bedeutung zukommen; Alles fällt eigentlich dem treibenden „idealen Princip“ zu. Und auch ein Organismus persönlicher Geister, welche Heerde und Träger des göttlichen Lebens wären in lebendiger Wechselbeziehung auf einander und in gemeinsamer Abhängigkeit von der Persönlichkeit, die ihrer aller Haupt ist, kann da keine Stelle behalten. So lange die Erlösung und Vollendung der Menschheit nur als eine immanente Evolution Gottes in den einzelnen Gestalten oder Persönlichkeiten der Geschichte gedacht ist, so bleibt für eine allgemeine persönliche Mittlerschaft Christi kein Raum; er ist da nur Anfang der neuen Zeit, nicht Haupt, sondern nur Bruder der Menschheit. An die Stelle des allbestimmenden persönlichen Hauptes tritt da der Eine Allgeist, der sich in der Menschheit actualisirende Geist Gottes, gleichsam als idealer Christus. Ist Gott ferner der Weltgeist, der Menschheit Werden sein Werden, so ist damit auch schon gesagt, daß Gott seine ganze Fülle nicht ausgieße in Eine Persönlichkeit. Ist er doch ihrer, so lange noch ein Werden ist, nicht mächtig; nur in dem Ganzen der Menschheit, die zukünftige mit eingeschlossen, ist er offenbar und gegenwärtig. Eine einzelne Person erscheint da wieder zu eng und einseitig für die Fülle Gottes. Aber damit ist dann auch wieder jener äußerliche Begriff des extensiv Unendlichen zugelassen, und verdrängt den tieferen der intensiven Unendlichkeit, der, wie wir sahen, erst die Wahrheit von jenem ist. Da bildet die concretmenschliche Persönlichkeit wieder einen Widerspruch mit dem Göttlichen, an dem sie zu Grunde gehen muß. Indem Schelling, der doch das Absolute als Subject, Person fassen will, Gott nur als personwerdend setzt, und zwar in der Welt, die diesem Zwecke seines für sich Offenbarwerdenwollens ihren Ursprung verdanken soll, stellt er die absolute Nacht auch in Gott als die Voraussetzung des Lichtes, die physische Unendlichkeit als das Erste in Gott auf und ist so noch wider Willen mit den Systemen der Substantialität verflochten, welche Gottes Unendlichkeit primitiv in quantitativem Sinne auffassen. So

lange das geschieht, ist die Inadäquatheit zwischen ihm als Substanz und als Person eine absolute, und erst wenn Gottes Wesen als absolute Persönlichkeit und Liebe gedacht ist, wird auch das Verhältniß zu der menschlichen Persönlichkeit, die als solche unendliche Empfänglichkeit hat, auch für den persönlichen Gott sich anders darstellen.

Jene der Christologie feindlichen Seiten dieser Philosophie gehen aber insgesammt von einer in sich zwiespältigen Vorstellung aus — nämlich von der Theorie eines werdenden Gottes, der am Ende der Weltzeit actu existirender Gott sein wird. Nicht blos ist da Gott ganz in die Zeitlichkeit dahingegeben, was nach manchen Stellen bei Schelling selbst gegen seinen Begriff ist: sondern darin besonders ist diese Ansicht sich selbst widersprechend, wie sie Gottes Werden motivirt und näher bestimmt. Damit Leben sei, müsse, sagt sie einerseits, ein Werden sein; ein Leben ohne Werden wäre ein todtes Sein; zum Leben aber, zur Entwicklung sei ein Grund nöthig, der noch nicht das göttliche Leben actu sei, aus welchem es vielmehr gerade erst werden müsse. Andererseits aber wird doch als Ziel das in Aussicht gestellt, daß der Grund ganz überwältigt, Gott ganz actu Gott sei. So scheint also das Werden doch nur das Sein sich zum Ziele zu setzen, in welchem es erlischt, und da träte dann wieder jenes Sein ein, das, weil es nicht Werden ist, ein unlebendiges, starres, ungöttliches wäre. Wir werden daher wohl dahin getrieben werden, daß immer ein Grund sein müsse, der noch zu überwältigen sei, damit das Werden nicht aufhöre. Allein damit sind wir nur aus der Charybdis in die Scylla gefallen. Denn da ist die ganze Weltentwicklung, wie die Evolution Gottes, ziellos geworden. Zwar ist das Ziel, daß der Geist des Grundes völlig mächtig werde; und der Geist arbeitet fortwährend, als ob dieß sein Ziel wäre: allein andererseits kann er das nicht zum Ziele haben, weil er seines Gegners nicht entbehren kann, damit nicht sein eigenes lebendiges Sein oder Werden aufhöre: und es bleibt also dabei, daß der Geist, der göttliche wie der menschliche, in letzter Instanz nur in einen ziel- und hoffnungslosen progressus in infinitum sich versetzt sieht. —

Fassen wir das Bisherige zusammen, so führt Schellings Philosophie — zwar noch nicht in ihrer dermaligen Form, wohl aber nach ihrer Intention oder Richtung auf den wahren Begriff von Persönlichkeit, in welchem Endliches und Unendliches wahrhaft zur Einigung gedeihen, — einer höhern Form der Christologie entgegen [11]).

II. Die Christologie der Hegel'schen Schule.

Daß wir diese jetzt folgen lassen, muß sich vorläufig schon dadurch rechtfertigen, daß bekanntlich die Philosophie Hegels sich aus der Schelling'schen herausgebildet hat. Die Einwirkung der Hegel'schen Philosophie auf die Theologie hat übrigens ungefähr den gleichen Gang genommen, wie die der Kant'schen. Wir sahen früher, wie die Theologen alsbald die Kant'sche Philosophie utiliter acceptirten, und in einer Art auf die Theologie anwandten, die, als sich später der Stifter der kritischen Philosophie in seiner Schrift „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" vernehmen ließ, mit dem Sinn des Meisters übel zusammen stimmte. Aehnlich nun geschah es auch hier: und es ist in der That eine namhafte Differenz zwischen der Lehre mehrerer Schüler Hegels und seiner eigenen, die erst später bekannt geworden ist [12]), zu bemerken.

Wir werden daher, im Ganzen der Zeitordnung folgend, in kurzem Umriß gleichsam als Einleitung die christologischen Versuche einiger seiner Schüler geben, welche noch vor der Religionsphilosophie von Hegel selbst erschienen, denen aber freilich begegnete, nicht im Geiste des ganzen Systems die Christologie zu gestalten, sondern über dem an sich löblichen, aber zu raschen Bemühen um Vermittlung der christlichen und spekulativen In-

---

[11]) Ob diese höhere Form von Schelling später erreicht sei, kann erst definitiv entschieden werden, wenn die spätere Gestalt seines Systems authentisch vorligt. Sie nach den bis jetzt vorhandenen Veröffentlichungen zu schildern, halte ich mich nach Schellings Erklärungen über diese nicht für befugt.

[12]) Besonders durch die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1832".

teressen kamen sie zu einer minder zusammenhängenden, eklektischen Christologie. Das System, wie es Hegel selbst aufstellte, konnte dazu die Veranlassung werden, sofern wesentliche Seiten desselben noch nicht in einander gearbeitet, noch nicht zur festen, unzweideutigen Gestalt gelangt waren.

Zuerst kommt hier die Christologie von Marheineke in Betracht [13]). Bekanntlich ist seine ganze Dogmatik auf die Trinität gebaut. Der ewige Sohn Gottes, sagt er, immanent in Gott als ewiger Logos, bringt es zu keinem Unterschied, bis der ungeschaffene Logos zum göttlichen Ebenbild, der Sohn Gottes zur Menschheit wird. Aber, ist nun die Menschheit überhaupt der Sohn Gottes, wie gelangt er zu Christus, und welche Stelle weist er ihm an? Der Mensch, sagt er, ist vorerst im Stande der Unschuld, worin aber nur das noch nicht eingetretene Bewußtsein der Schuld, nicht die Wirklichkeit jener Urbildlichkeit ligt, zu der er als Gottes Ebenbild geschaffen ist (§. 252. fgg.) Er hat zunächst nur die Anlage zu dem, was er werden soll. Indem er dieses noch nicht ist, ist die natürliche, erste oder unmittelbare Existenz des Menschen die böse. Wie soll es besser, wie soll er versöhnt werden?

Es kann nur geschehen durch Erhebung der Seele in eine höhere Region, durch Aufgenommensein der menschlichen Natur in die göttliche, was von göttlicher Seite aus Annahme menschlicher Natur ist. Nur die Idee der Gottmenschheit trägt die Wiederherstellung der verlorenen Einheit in sich. Das ist die Nothwendigkeit dieser Idee.

Aber auch die Wirklichkeit dieser Idee ist möglich, denn der Geist überhaupt ist eigentlich Gottmensch, sein Wesen ist, göttliche und menschliche Natur in Einheit zu sein; Gott ist die Wahrheit des Geistes, die menschliche Natur Gottes Wirklichkeit. Ja diese Einheit, die des Geistes Wesen ist, ist auch wirklich, so gewiß Wahrheit und Sittlichkeit in der Welt sind. In Vernunft und Freiheit ist Gott zu allen Zeiten der Welt gegen-

---

13) Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. §. 295 bis 340.

wärtig und in ihr gewesen und sie in ihm. Das Reich des Wahren und Guten ist zu allen Zeiten allen Menschen zugänglich, also Gott in seiner Menschheit offenbar und wirklich gewesen.

So hätte denn Gott, trotzdem daß er nur in dem Menschen, dem werdenden, wirklich sein soll, stets actu existirt — nemlich wenn stets Menschheit und zwar selbstbewußte war! — Aber bedarf es da noch Christi? Die Einheit des Menschen mit Gott, sagt er, sei eine geschichtlich fortschreitende [14]): in Christus sei die Offenbarung vollkommen menschlich geworden: dieser offenbare Mensch ist der offenbare Gott in geschichtlicher Objectivität (Grundlin. §. 327.). Mit ihm ist Gott auf das Vollkommenste Eins; nur auf dem Grund seiner Einheit mit Gott kann die Menschheit gleichfalls mit Gott vereinigt werden [15]). Er ist nach seiner Herkunft aus der Natur (die natürliche Zeugung dürfe nicht geleugnet werden) blos Menschensohn, Sohn Gottes ist Jesus Christus als der in seiner Einzelheit allgemeine, in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch; er ist die von Gott geschaffene menschliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität und eben darum als der zweite Adam, Repräsentant der Menschheit, die Wahrheit des ersten. Die Nothwendigkeit dieser Idee hat er so wenig begründet als die Nothwendigkeit davon, daß die Gottmenschheit in Einem Individuum ganz verwirklicht sei. Vielmehr aus seiner Deduction folgt, daß nur Gott den Menschen durch Herablassung in ihn und Aufnahme desselben in sich erlösen könne; und theologisch unvermittelt tritt an die Stelle des Beweises die empirische Behauptung der vollkommenen Wirklichkeit dieser Idee in Christus auf.

Aehnlich Rosenkranz [16]): einerseits ist auch ihm die Sünde die allgemein nothwendige erste menschliche Daseinsform;

---

[14]) Also doch wieder nicht stets vollendete; Gott also nicht stets actu Gott.

[15]) Nachdem die Sünde als nothwendige erste Daseinsform aller Menschen behauptet war, sind diese Aussagen über Christus willkürlich und folgewidrig.

[16]) Encyclopädie d. theol. Wiss. 1831. §. 26 f. 69—73.

andrerseits nennt er doch Christus sündlos. — „Noch ein Christus als individuelle Erscheinung wäre so überflüßig als noch ein Adam, um natürliche Menschen zu zeugen.“ Dann aber sagt er wieder: Gott ist das Wesen der Menschheit, und dieses Wesen hat immerwährende nicht blos momentane Erscheinung, es offenbart sich absolut nicht in den einzelnen Erscheinungen für sich, aber in ihnen als Totalität, in welcher die Zufälligkeit und der Mangel des einzelnen Daseins sich aufhebt [17]). Hienach wäre nicht in dem Individuum, sondern in der „Totalität“ die adäquate Offenbarung Gottes oder des Wesens. Friedlich steht daneben aber wieder der Satz, daß die Einheit von Gott und dem Menschen als Erscheinung völlig und auf einzige Weise in Jesu gewesen sei, wovon die Nothwendigkeit oder auch nur Möglichkeit nicht gezeigt wird [18]).

Göschel setzt die Sünde voraus, oder die Entzweiung. Die Menschheit ist abstrakt gegen Gott, die Cirkulation des allgemeinen Lebens durch das Besondere hindurch stockt und der Mensch ist darin unselig. Wie soll die Erlösung geschehen? Weder durch das abstrakte Selbst, noch durch das göttliche Wesen, sofern es abstrakt sich trennte von der Welt. Es gilt die Aufhebung der Abstraktheit beiderseits, die Herstellung der Continuität des Lebens. Diese kann nur ausgehen vom Allgemeinen, Göttlichen, denn der Mensch hat Gott nicht durch sich. Er kann in Gott nur sein oder versetzt werden durch Gott, oder dadurch daß Gott sich in ihn versetzt. Wie geschieht das? Durch seinen in den Menschen wirkenden Geist? Göschel sagt (aber ohne genügende Begründung): durch Selbstentäußerung Gottes. Gott versetze sich in die Menschheit um sie zu wissen; sein leben-

---

[17]) Eine von Schelling stammende, von dem Wesen des Ethischen und Religiösen absehende Vorstellung, deren später auch Strauß sich theilhaft gemacht, ruhend auf Verwechslung des ästhetischen Gebietes mit dem ethischen. Es ist nur ein Rückfall von der Stufe des Protestantismus und seinem energischen Persönlichkeitsbegriff auf die des Katholicismus in solchen Theorieen der Ergänzung der Einzelnen zu sehen.

[18]) Unten werden wir noch einmal von Rosenkranz zu sprechen haben.

diger Gedanke sei That. Er versetzt sich nicht blos in die Menschheit im Allgemeinen, sondern wird als einzelner Mensch in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort Fleisch, um dieses Schicksal des Menschen, vereinzelt zu sein, zu wissen. So ist er in die ganze Noth der gefallenen Kreatur versetzt und trägt ihre Sünde. Die Versetzung wäre nur eine halbe, nicht Versetzung in den einzelnen Menschen, wenn nicht die Fülle der Gottheit ohne Rest und Rückhalt in der Menschwerdung sich entäußerte. Behielte das göttliche Wesen noch etwas für sich, so wäre es selbst noch abstrakt also unvermögend, von der Abstraktheit zu erlösen. In dieser thatsächlichen Entäußerung seiner selbst wird Gott erkannt als das concret Allgemeine, das treu ist; nur in dieser Offenbarung, in Jesus Christus, erkennt der Mensch Gott und hat keinen Namen, in welchem er Gott anbeten soll, als den Namen des Menschensohnes [19]).

Ist hier aus der auch in unsrer Untreue treuen Liebe Gottes seine Menschwerdung abgeleitet, so hat Göschel bald darauf auch aus der Gerechtigkeit Gottes dasselbe Resultat zu gewinnen gesucht [20]). Der strafende Richter dürfe dem Gestraften seine Liebe nicht entziehen, das gehöre zur Herstellung der Rechtsordnung, die als sittliche Gemeinschaft existiren muß. Die Strafe selbst sei schon ein Gemeinschaftsact, Mittheilung. Die Gerechtigkeit fordere nicht blos Strafleiden des Ungerechten, Abbüßung und Tilgung des Unrechts, sondern zu ihrer vollen Darstellung gehöre auch, daß der Strafende mit leide, mittelst der Liebesgemeinschaft die Strafe auf sich nehme, um sie zu überwinden und die Gemeinschaft wiederherzustellen. Deßhalb mußte Gott Mensch werden; er mußte statt die Gemeinschaft mit den Strafwürdigen zu weigern als Mensch mit leiden; damit erst hat das Recht, welches Herstellung der Gemeinschaft mit dem Rechtsorganismus fordert, seine Satisfaction, und so ist der große Gnadenact der Heilsordnung ein Justizact.

Bei allem Lob, das dem Geist und dem christlichen Sinn

---

[19]) Aphorismen über Nichtwissen u. absol. Wissen 1829.

[20]) Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen 1832.

dieses Versuches gebührt, ist doch unverkennbar, daß er in seiner zweiten Gestalt Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium vermischt. Zuerst wird einseitig die Strafe als eine Art der Liebesmittheilung betrachtet, was mit der paulinischen Lehre vom Zorn Gottes, zumal über die Ungläubigen nicht besteht. Sodann wird Gottes freie Gnade als ein Justizact beschrieben, was seinen guten Sinn hat bei dem biblischen Begriff von Gerechtigkeit, aber nicht bei dem juristischen. Nach letzterem gewänne es den Schein, als ob das Werk der Versöhnung Gottes Schuldigkeit wäre. Göschel greift hier in die justitia Dei rectoria über, deren Prinzip nicht die bloße Gerechtigkeit, sondern auch die φιλανθρωπία Gottes ist. Es ist verdienstlich, die Grundideen der Jurisprudenz und Theologie zusammen zu schauen, aber nicht, sie zu vermischen. Daß Gott mit Sündern will Gemeinschaft halten, das ist aus seiner Liebe abzuleiten; die Gerechtigkeit ist dabei nur die negative Bedingung. Daß ferner Gott seinen Gemeinschaftswillen habe durch die Menschwerdung in Christus bethätigen müssen, erhellt auch nicht aus Göschel's erster Deduction, sondern nur daß Gott des gefallenen Menschen sich annehmen, ihn an sich nehmen müsse. Warum Gottes Liebe sich nicht damit begnügt, sich innerlich dem Menschen zu bezeugen als den Treuen, sondern in Christus seine Liebe offenbart, ist nicht zureichend begründet. Denn der Versuch, es als eine innere Nothwendigkeit der Liebe Gottes zu erweisen, daß er sich bis zu dem sich Vereinzeltfühlen entäußere, damit er das Schicksal des Menschen, vereinzelt zu sein, wisse, trennt — was mit der theopaschitischen Färbung der ganzen Darstellung zusammenhängt, Christus von Gott in unzulässiger Weise, zumal wenn er doch wieder Gottes Offenbarung sein soll [21]). Ob endlich die ethischen Kategorieen, mit welchen Göschel zu arbeiten sucht, zu der Hegel'schen Grundlage, mit der er eins sein will, stimmen, wird später erhellen.

Das Bedeutendste aus der Hegel'schen Schule vor dem Er=

---

[21]) Ueber seine spätere, bedeutendere christol. Leistung unten ein Wort.

scheinen von Hegels eigener Darstellung war aber die Christologie von Kas. Conradi [22]).

Sein Versuch verdient besonders darum Anerkennung, weil er in echt wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung die ganze vorchristliche Religionsgeschichte als die noch einseitigen Momente der absoluten Religion betrachtet und als den Zielpunkt der ganzen Entwicklung die persönliche Einheit Gottes und des Menschen oder den Gottmenschen festhält. Die Geschichte ist ihm nur die reale Gliederung desselben Begriffes, dessen ideale, logische die Philosophie darstellt [23]), und da so diese Geschichtsbetrachtung zugleich Philosophie ist, so ist, wenn sie sich durchgeführt, das Christenthum historisch und philosophisch construirt. Die Geschichte des religiösen Selbstbewußtseins ist aber zugleich Geschichte der Offenbarung Gottes. Da bei dieser nichts kann Inhalt der Offenbarung sein als er selbst, so stelle sie die göttliche Selbstexplication dar, sei zugleich Geschichte des göttlichen Geistes, der Seele dieses Processes.

Das wahre Leben beider, Gottes und des Menschen ist die gegenseitige Hingabe des einen an den andern. Was von Seiten des Menschen Hingabe an Gott ist (Religion), das ist, sagt er, von Gottes Seite, der des Menschen Wesen ist, betrachtet Explikation des göttlichen Wesens, ein Subjektivwerden der Substanz in dem Menschen, Selbstverwirklichung in ihm. Umgekehrt die Hingabe Gottes, die ein Aufsteigen im subjectiven Bewußtsein ist, ist von Seiten der menschlichen Subjectivität ein Sichversenken in die eigene Substanz (Gott) um mit ihr Eins zu sein. Sonach sei die Idee des Gottmenschen das einzig wahre Dasein von beiden. Im Gottmenschen ist jene gegenseitige Dahingabe in vollkommenster Weise vollzogen. Erst in der

---

22) Selbstbewußtsein und Offenbarung oder Entwicklung des relig. Bewußtseins. Mainz 1831.

23) Der Ruhm der Erfindung dieser Behandlung der Religionsgeschichte gebührt zwar Schelling und Hegel; aber der Gang schreitet bei Conradi sicherer zum Ziel der vollendeten Persönlichkeit fort, während er sich bei Hegel durch seine Ungunst gegen die hebr. Religion verwirrt.

Person des Gottmenschen bringt es der Menschengeist zur absoluten Dahingabe an Gott und zur freien, sein inneres Wesen ergreifenden Subjektivität; erst in ihm ist aber auch Gott, das An sich menschlicher Natur oder das Allgemeine in vollendeter Persönlichkeit verwirklicht und offenbar. Die vollendete Persönlichkeit ist nun aber die Einheit zweier Seiten, des Allgemeinen und des Besondern. Der religionsgeschichtliche Prozeß, dessen Ziel sie ist, versucht daher seine Bildungen nach beiden Seiten, im Orient nach der Seite der Allgemeinheit, im Occident nach der Seite der Besonderheit. Beide erweisen ihre innere Zusammengehörigkeit dadurch, daß im Laufe der Entwicklung jedes in das andere umschlägt, worin sich eben offenbart, daß nur in der Einheit beider die Wahrheit ist, d. h. in der vollkommenen Persönlichkeit, die das Göttliche und das Menschliche gleichmäßig in sich hat.

Das Dasein dieser realen Persönlichkeit, wenn sie eintritt, ist den Bedingungen individueller Wirksamkeit überhaupt entzogen, ist freier Akt des absoluten Wesens selbst, ja sie nimmt ihren Ursprung aus dem Urgrund alles Seins und ist so das Dasein nicht des einzelnen Geistes, sondern des Geistes überhaupt; sie kann nicht mehr blos eine einzelne und endliche sein, das Allgemeine, Absolute muß in ihr sein reales Dasein haben. Sie ist Ausdruck des unmittelbaren göttlichen Lebens, Hervortreten dieses Urgrundes, sie ist a) nach der Seite der Allgemeinheit Geburt aus dem Geist, nicht aus einem einzelnen zufälligen Individuum oder Geist, nicht aus einem einzelnen Volksgeist, sondern dem Geist der Menschheit, der als solcher der reine heil. Geist Gottes genannt werden kann. So ist alle Zufälligkeit, Beschränktheit und Vereinzelung des Erzeugten ausgeschlossen, dasselbe ist vielmehr einerseits ein nothwendiges, andrerseits ein allgemeines Dasein. Die Vermittlung bildet nur die reine Natürlichkeit, die wir in einem weiblichen Wesen erhalten sehen, das mit frommer Einfalt an die Macht des Geistes sich hingibt und seine Wirksamkeit empfängt. Der Moment des Zusammentreffens der reinen Allgemeinheit und einer reinen natürlichen Subjectivität ist die Geburt Christi, das Dasein des reinen

Geistes als die reine Natürlichkeit — wobei die Frage nach den Mittelursachen müßig ist. So ist Christus rein und ohne Sünde empfangen und geboren, in einer zunächst negativen Unschuld.

b) Aber ebenso wesentlich, sahen wir, ist das Moment der Besonderheit für die Persönlichkeit. Auch der Geist ist erst gesetzt als das Allgemeine, wenn er zugleich das Besondere ist, wenn er als das Allgemeine sich zugleich für sich hat, Subjekt ist. Damit erst, daß der Geist Subjekt ist, ist er die Wirklichkeit seines Wesens, Geist im Geist, Gott in Gott, das Wort. Christus ist das fleischgewordene Wort.

Das erste Dasein Christi, Einheit des Göttlichen und Menschlichen in reiner Natürlichkeit, ist noch nicht subjektiv, muß es erst werden. Er ist zunächst bloßes An sich; es muß dahin kommen, daß die Substanz die Form der Subjektivität erreicht, ohne die sie unbestimmtes, leeres, Allgemeines bliebe, und daß die Subjektivität sich mit ihrer Substanz erfüllt, ohne die sie gleichfalls leer wäre. Christi zunächst unmittelbares Dasein muß, da doch der Geist es ist, der in ihm in die Natürlichkeit eingegangen, seinen Inhalt auch für sich gewinnen: er muß, was er an sich schon ist, auch durch sich und für sich werden. Dazu gehört, daß der subjektive Geist sich unterscheide von seiner Unmittelbarkeit, diese negire. So entsteht Kampf, Möglichkeit der Entzweiung.

Christi Unsündlichkeit ist nicht blos eine natürliche Unschuld, da wäre sie ohne Werden, bewußtlos. Die Möglichkeit des Gegentheils muß stets überwunden werden. Dennoch bleibt die Möglichkeit der Entzweiung stets nur eine gedachte, der Unterschied wird nicht zum Gegensatz, denn nach seiner andern Seite ist Christus die reine Allgemeinheit [24]). Die Entwicklung Christi auf jeder Stufe ist eine gleichmäßige, die Unterschiede in die Einheit auflösende. Indem die Subjektivität sich unterscheidet von ihrem unmittelbaren Wesen, so zieht sich gleichermaßen und zumal das Wesen hinein in die Subjektivität, und zugleich —

---

[24]) S. 126 ff. 134.

anders angesehen geht die Subjektivität ein in ihr Wesen und dieses erhebt sich in ihm zur Subjektivität [25]).

---

[25]) Später freilich, hiemit unvermittelt, tritt die Meinung auf: Zu den nothwendigen Bedingungen des persönlichen Selbst gehöre der eigene Wille des Fürsichseins, daraus ergeben sich Bewußtsein der Schuld, Schmerz und Leiden um die Sünde S. 265 ff. Zu den reinen Resultaten der Entwicklung vor Christus gehöre auch Schuldbewußtsein, Reue, das müsse also in ihm, der reinen Vollendung des persönlichen Selbst seine Stelle haben. Seine Unsündlichkeit sei nicht die reine Negation der Sünde, sondern die aufgehobene zu keinem beharrlichen Zustand, zu keiner objektiven Wirklichkeit gekommene Sündlichkeit. So leide er um der eigenen Sünde willen: Leiden um fremder Sünde willen sei damit nicht ausgeschlossen. -- In seiner Kritik der Dogmen nach Anleitung des apost. Symbol. 1841. S. 132—153. suchte er genauer beides zu vermitteln: Unsündlichkeit komme Christus zu vermöge der Totalität des in seine Individualität eingegangenen Begriffs der Menschheit; die Sündlichkeit aber, sofern die Vermittlung dieses allgemeinen Begriffs zur concreten menschlichen Individualität nothwendig den Gegensatz zwischen dem Individuellen und Allgemeinen voraussetze. Die unsündliche G e b u r t aus dem wahren Wesen der Menschheit sei für ihn auszusagen, aber das schließe noch nicht sündlose Entwicklung ein. Im Gegentheil sei menschliche Entwicklung in ihm nur möglich, wenn auch in ihm ein Unterschied der Richtungen auf das individuelle Fürsichsein und auf das Allgemeine, ein eigener Wille im Gegensatz gegen das Allgemeine sei, der dawider und wider das angesonnene Opfer des ganzen natürlichen Lebens sich behaupten wolle und erst real zu überwinden sei. Er habe den persönlichen Willensentschluß der Selbstopferung erst zu erringen gehabt aus Schwankungen, und der Naturwille, der eine Kette versucherischer Gedanken aus sich aufsteigen ließ (Matth. 4.) habe auch bei der Ausführung des reinen Entschlusses sein Widerstreben noch entgegengesetzt. Darauf ist zu sagen: Man darf das Nochnichtvorhandensein der absoluten Vollkommenheit, die das Ziel ist, so wenig Sünde nennen, als den unschuldigen Conflict zwischen der natürlichen und der geistigen Seite, die der Beruf bringt. Die Regungen des natürlichen Lebens oder Naturwillens in Christus sind gar nicht bös an sich, auch nicht wenn sie in das Bewußtsein und in die Gedanken sich reflectiren; Sünde würde nur im Geiste sein, wenn er wider sein Wesen und seinen Beruf sich bestimmen ließe und bestimmte. Die natürliche Seite ist so wenig im nothwendigen Widerspruch mit

Die Entwicklung der Persönlichkeit Christi, fährt er fort, erreicht in ihrer Richtung auf sich selbst nothwendig einen Punkt wo diese Richtung als vollendet angesehen werden muß. Mit dieser Vollendung seiner Subjektivität erlischt aber nicht die Entwicklung. Ist es doch das allgemeine Selbstbewußtsein, das sich in ihm gesondert hat; dieses kann nicht ein abgeschlossenes Fürsichsein bleiben, das den Gegensatz (die Menschen) noch außer sich zurückließe. Es muß sich daher die Persönlichkeit des Individuums zur Persönlichkeit des Geschlechts erweitern. Der weitere Fortschritt Christi ist daher, daß er sich als das Ganze, als die Wahrheit und das Leben des Ganzen wisse. Denn in ihm kommt das ganze Wesen überhaupt, die zusammengenommene Gattung zum Fürsichsein. Seine Individualität bleibt als bestimmtes Bewußtsein, aber so, daß sie als ihres Wesens Inhalt hat und weiß die Wahrheit und das Leben des Ganzen. Diese Persönlichkeit ist einerseits der Begriff des Ganzen, des Allgemeinen, individuelle Wirklichkeit, Grund und Quelle des Lebens für das Ganze, und darin ligt für jeden Einzelnen die Nothwendigkeit, die eigene Realität und Wahrheit in ihm zu suchen im Glauben. Das Ganze als Glaubenseinheit versammelt sich um diese eine Persönlichkeit, alle seine Bewegung

---

dem Geiste oder dem Allgemeinen, daß vielmehr auch sie vom Allgemeinen und vom Willen des Geistes umschlossen sein muß, so zwar, daß der Geist Regel und Ordnung setzt. Bei Conradi käme eine nothwendige ewige Sündlichkeit heraus, indem auch in der Vollendung das Moment des Fürsichseins, des individuellen Wollens von dem Allgemeinen nicht vernichtet werden darf. — Sünde ist Widerspruch gegen das Sollen, das Lebensgesetz, nicht das abstracte, sonst freilich wäre auch Unvollkommenheit und Werden Sünde, sondern gegen das Gesetz mit den Anforderungen die es an jede Lebensstufe macht.

Daß Christus diesem Gesetz gegenüber je sich abnorm verhielt, sei es persönlich, sei es nach seiner natürlichen Seite, hat Conradi nicht bewiesen, ja kaum beweisen wollen. Es wäre auch im Widerspruch damit, was er von Christi unmittelbarer heiliger Natur sonst sagt. Kraft dieser mußte die Richtung Christi auf sich selbst auch Richtung auf diese heilige Natur, ihre Behütung und Entfaltung sein.

strebt diesem Mittelpunkte zu, geht in ihm zusammen. Aber wäre diese Bewegung die einzige, so erlösche alles Leben in dem Mittelpunkte, flöße nur in dem Haupte zusammen; die Kirche würde, statt Organismus zu sein, erstarren. Darum ist ebenso das Entgegengesetzte nöthig, daß der Mittelpunkt dem Ganzen zugekehrt sei, auf daß die Einzelnen sich nicht verlieren in ihm, sondern finden und zwar wiedergeboren, wie denn Alle in ihm der Möglichkeit nach enthalten sind. So ist in der Kirche die weitere Geschichte seiner Persönlichkeit. Ihr Leben hat eine doppelte Seite, eine physische und eine geistige. Weil er das Leben war, so gab er zeugend durch That Leben (in den Wundern die nicht mythisch wollen verstanden sein). Auf geistige Weise stellt Christus das allgemeine Leben dar, indem er die Gerechtigkeit persönlich repräsentirt. Seine Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Geschlechts. Kraft dieser Gerechtigkeit vollendete sich seine Persönlichkeit in der Auferstehung, (welche seine Persönlichkeit in ihrer Integrität herstellen muß, weil dazu auch die Leiblichkeit gehört), und in der Himmelfahrt, welche ausdrückt, daß seine Leiblichkeit keine Form der Existenz mehr habe, die nicht vom innern Wesen der Persönlichkeit erfüllt und durchdrungen wäre. Die Persönlichkeit ist nun auch der äußern Natur gegenüber zum wirklichen Besitz ihrer Freiheit gelangt. Er ist nun das Licht, welches in einem Brennpunkt das Allleben des Universums versammelt und wiederum in dasselbe ausgegossen ist. Er hat wohl noch ein örtliches Dasein. Aber dieses ist lediglich durch ihn bedingt. Der Leib folgt dem Zuge des Geistes, da die natürliche Existenz die er war, und die eine Schranke bildete, nun aufgenommen und begeistet ist von seiner unendlichen Persönlichkeit. Ihn wollend will und hat der Mensch Leben und Gerechtigkeit.

Diese Theorie enthält mehrere bedeutende Punkte, die noch weiter zur Sprache kommen werden, namentlich ist die Kraft erfreulich, mit der er auf die Vollendung der Persönlichkeit in dem Gottmenschen hinsteuert. Treffliches ist auch in demjenigen enthalten, was er von Christi Person als der in individuelle Form eingegangenen Totalität, von ihrer Entwicklung und ihrem

Verhältniß zur Menschheit sagt. Aber das Alles wird sich nach dem bei Schelling Bemerkten nur festhalten lassen bei einer andern philosophischen Grundlage. Auch er faßt Gott als den Weltgeist, die Gattung als das Allgemeine = Gott, die Menschengeschichte als Selbstactualisirung Gottes (wodurch in seiner Sprache viele Unklarheit und Spielereien entstehen). Die Verwirklichung des Ganzen in einem Individuum kann weder als möglich noch als nothwendig von einem Standpunkt aus behauptet werden, der den Weltprozeß nur darum kann fortdauern lassen, weil Gott noch nicht vollkommen actualisirt sei. — Conradi richtet, um den Prozeß, nachdem in Christus das Höchste erreicht ist, nicht erlöschen zu lassen, den Blick auf die Menschheit, die Kirche werden soll, selig und heilig durch Glauben. Allein das ist nur berechtigt, wenn das Dasein der Menschheit nicht dadurch begründet ist, der Entstehung des Selbstbewußtseins Gottes zu dienen. Denn dieses letztere wäre ja schon mit Christus gewonnen.

Und nun gehen wir über zu der Christologie von Hegel selbst, wobei am meisten die oben erwähnten Vorlesungen über die Philosophie der Religion in Betracht kommen [26]).

Gott ist als Geist der dreieinige, sagt er; als Geist ist ihm wesentlich, sich zu manifestiren, sich als Unterschiedenes zu setzen, oder zu objektiviren. Hiemit ist gesagt, daß Gott, um Geist zu sein, sich ein Anderer werden muß. In der göttlichen Idee aber ist dieser Unterschied ebenso unmittelbar wieder aufgehoben, wie er gesetzt ist, und so kommt es in Gott nach dieser immanenten Trinität zu keiner Ernsthaftigkeit des Unterschieds: das Unterscheiden ist hier nur ein Spiel der Liebe mit sich selbst: zur Trennung und Entzweiung kommt es nicht. Damit der Unterschied als ein fester hervortrete, und nicht immer wieder das Identische sei, wird der Sohn oder der Unterschied in Gott

---

[26]) Vgl. Bd. II. (Werke XII.) besonders S. 204—256. Ferner gehört hieher von der Phänomenologie der Abschnitt: die offenbare Religion. Geschichte der Philosophie III. S. 100—108. (Werke Bd. XV.). Philosophie der Geschichte (Werke IX.) S. 328 ff.

entlassen aus Gott, daß er für sich selbst ein Freies sei, ein Wirkliches außer, ohne Gott. Das Entlassene ist die Welt überhaupt, welche der freie und sein selbst sichere Gott, weil das Freie nur für das Freie vorhanden ist, selbstständig sein läßt. Allein eben dieß Sein in Selbstständigkeit ohne Gott ist keine wahrhafte Wirklichkeit. Das Sein der Welt ist daher, nur einen Augenblick des Seins zu haben; dann aber diese Trennung, Entzweiung mit Gott aufzuheben, zum Ursprung zurückzukehren. Hierin liegen alle Momente des Prozesses, der darin besteht, daß der Geist zur Entzweiung und von da zur Versöhnung fortschreite, Gott als Geist aus dem Anderssein zu sich zurückkehre. Die Welt nun ist Natur und endlicher Geist. Der endliche Geist aber hat das Bedürfniß in sich, die absolute Wahrheit zu haben. Darin ligt schon, daß das Subjekt in der Unwahrheit stehe: doch steht es als Geist zugleich über der Unwahrheit, indem ja diese das ist, was von ihm überwunden werden soll. Die Unwahrheit aber enthält näher das in sich, daß das Subjekt nicht ist, was es sein soll — dieß erkennend (und erkennen soll es das Subjekt) erkennt es sich als böse und steht in Entzweiung mit sich selbst, mit Gott und der Welt. Daraus ergibt sich dann der Schmerz über die Sünde und deren Folgen, die Uebel, und das Bedürfniß der Versöhnung.

Oder anders: der endliche Geist in seiner ersten, unmittelbaren Gestalt ist der natürliche Geist. Aber es ist gerade Wesen des Geistes, nicht natürlicher Geist zu sein; das Natürlichsein ist das Böse, denn der Geist muß wirklich werden als Geist; die Natürlichkeit ist seine unangemessene Gestalt. Damit er aber Geist werde, dazu ist nöthig, daß er, der Natürliche, Unmittelbare übergehe in die Trennung oder Entzweiung mit sich. Er muß inne werden, daß die Natürlichkeit seinem Begriffe unangemessen ist. So erkennt sich der Mensch als böse; und je mehr der Geist in seinem Bewußtsein als Einheit, als das Absolute aufgeht, desto mehr ist der Widerspruch gegen ihn, als gegen ein Unendliches, ein unendlicher Widerspruch. Der Mensch bedarf der Versöhnung. Wie soll er sie erlangen?

Er muß werden, was er seinem Begriff nach ist, er muß

aber dazu eine Zucht durchlaufen. — Hiezu bedarf es des Bewußtseins. Es mehret den Schmerz der Trennung, aber es muß ihn auch heilen.

Hiebei kommt es nun besonders auf zweierlei an:

1) Dem Subject muß das Bewußtsein werden, daß dieser Gegensatz zwischen Gott und Mensch, den das Böse stiftet, nicht an sich da, sondern das Innere oder die Wahrheit das Aufgehobensein dieses Gegensatzes ist.

2) Weil aber der Gegensatz an sich aufgehoben ist, so kann und soll das Subject auch für sich dessen Aufhebung oder die Versöhnung erlangen.

Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, oder daß Gott und Mensch ihrem Wesen nach nicht als absolut und abstrakt außer einander stehende Extreme anzusehen sind, das macht die Bedingung oder Möglichkeit aus, daß das Subject den Gegensatz auch für sich aufhebe. Aber daß das An sich, oder die Möglichkeit der Versöhnung wirklich werde, dazu ist nöthig, daß diese Möglichkeit dem Menschen zum Bewußtsein komme, sonst bliebe Gott dem Menschen fremd, äußerlich im extremsten Gegensatz gegen seine Natürlichkeit, die er als böse erkennt.

Aber die große Frage ist nun: wie kann der Mensch zu dem Bewußtsein gelangen, daß der Gegensatz mit Gott an sich oder der Möglichkeit nach aufgehoben sei? Es ist hier in Betracht zu ziehen der Standpunkt des Bewußtseins, das die Möglichkeit einsehen soll. Es ist im Allgemeinen der Standpunkt des unendlichen Schmerzes, für welchen der Gegensatz gegen Gott in seiner ganzen Schroffheit sich aufgethan hat.

Wie soll er gestillt werden? Nicht so, daß dem Bewußtsein die Unangemessenheit der Natürlichkeit für den Geist verschwände. Das wäre eine retrograde Bewegung, eine Vernichtung des Gegensatzes durch Vernichtung des Geistes als Geist. Der Geist muß den Zwiespalt ertragen, aber wie soll er denn doch die Versöhnung erlangen?

Der Geist auf dieser Stufe ist nur der endliche Geist, er weiß nichts von seiner an sich seienden oder wesentlichen Unendlichkeit; es ist ihm wesentlich, sich in unendlicher Distanz

von Gott zu denken. Wie soll er inne werden, daß Gott ihm nahe sei?

Etwa durch die Natur? Sie kann Gott nicht ganz offenbaren, sie hat keine Seele, keinen Geist; sie weiß Gott nicht und kann daher auch nicht erzählen, was sie nicht weiß. Nur abstrakt als Macht u. dgl. kann sie Gott offenbaren, was für die geistigen Leiden, in denen das Bewußtsein steht, nicht genügt. Der Mensch auf der Stufe des Zwiespalts ist ja bereits subjektiver Geist: die Offenbarung, daß Gott nahe sei und Eins mit dem Geist — muß also geschehen durch den Geist.

Aber kann dieß der eigene Geist thun — und dem Menschen Gewißheit geben von der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen? Vielmehr gibt er ihm nur das Bewußtsein der Trennung. Der endliche Geist auf dieser Stufe hat weder die rechte Erkenntniß von Gott, nämlich daß ihm wesentlich ist sich zu verendlichen, noch vom Menschen, daß ihm wesentlich ist, an sich unendlich zu sein: sondern durch seinen ganzen Standpunkt ist er zu der Meinung einer absoluten Scheidung seiner, des Vereinzelten, von Gott getrieben. So muß also Gott selbst sich ihm als nahe zeigen. Da ist aber nicht genug, daß Gott durch Worte und Zeichen, wie z. B. im feurigen Busch sich gnädig zeige: das wäre nur eine äußerliche, vereinzelte, flüchtige Verbindung Gottes mit dem Menschen, würde keineswegs eine wesentliche und ewige beweisen. Die Gewißheit einer innerlichen oder wesentlichen Verbindung Gottes mit dem Menschen kann nur dadurch gegeben werden, daß Gott selbst Mensch wird. Nur dadurch kann der endliche Mensch mit Gott versöhnt sich wissen, wenn er das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst bekommt: von Gott sich absolut getrennt achtend kann er nur dadurch überführt werden, daß Gott ihm nahe sei, wenn Gott als seinesgleichen ihm gegenübertritt auf gegenständliche, sinnliche Weise. Das kann nur dadurch geschehen, daß Gott das Moment der Einzelheit an sich nimmt, die Form der Unmittelbarkeit. Aber diese Unmittelbarkeit kann Unmittelbarkeit des Geistigen nur in der geistigen Gestalt sein, welches die menschliche ist. Es ist

nicht darum zu thun, dem Menschen die Nothwendigkeit der Einheit Gottes und des Menschen zu zeigen; um Spekulation handelt es sich hier nicht, sondern nur um die Gewißheit, in unmittelbarer Weise, was durch innere oder äußere Anschauung geschehen kann. Eine Gewißheit durch innere Anschauung ist, wie gesagt, dem Menschen für sich im Zustand des Zwiespalts nicht möglich: so muß sich also die Idee hingeben der Anschauung, Empfindung, damit unmittelbare Gewißheit werde.

Daher nimmt Gott die Bestimmung der Einzelheit in sich auf: und nicht blos der Einzelheit überhaupt (diese Bestimmung wäre selbst wieder nur die allgemeine, daß es Gott wesentlich sei, sich zu individualisiren). Sondern, da es um die Gewißheit des Anschauens und Empfindens zu thun ist, so muß die substantielle Einheit Gottes und des Menschen — das An sich — als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen für die Andern.

Dieser Andere ist ihnen dann zwar ein jenseitiger, aber das An sich in der Form der Einzelheit ist nun auf den Boden der Gewißheit gerückt. Dieß ist das Ungeheure, die schwerste Bestimmung in der Religion, die doch nothwendig ist: Gott Mensch, erscheinend in menschlicher Gestalt! Das Erscheinen ist für Anderes: das Andere ist die Gemeinde [27]).

Diese Erscheinung Gottes nun im Fleisch [28]) ist in einer bestimmten Zeit, und ist in diesem Einzelnen, damit ein Anknüpfungspunkt wäre für das Bewußtsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Weil sie Erscheinung ist, geht sie für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte. Diese sinnliche Weise muß verschwinden und in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die sinnliche Form geht in ein geistiges Element, das heißt in die Einsicht über, daß es sich hier um das allgemeine Menschliche handle, das nach seinem innersten Wesen zur Offenbarung komme. Diese Reinigung erfährt das Sinnliche dadurch, daß es vergeht.

So ist der Tod Christi der Scheidepunkt, wo sich zeigen muß, ob man Christus mit den Augen des Glaubens ansieht,

---

27) Vgl. XII, 275 fg. 28) Vgl. XII, 257 ff.

oder nicht. Der Tod ist die Probe seiner Menschheit, denn Sterben ist allem Menschlichen wesentlich, und Probe seiner Göttlichkeit, denn an diesem Aeußersten muß sich erweisen, ob Christus unterligt dem Tode. Der Glaube weiß, daß sein Tod kein Unterliegen war, sondern des Todes Tod; nicht durch persönliche Auferstehung, sondern durch Auferstehen in der Gemeinde. Von hier an gewinnt seine Geschichte geistige Auffassung.

Bei der Beglaubigung Christi ist möglich eine äußere oder innere Weise. Jene geschieht durch seine Lebensgeschichte, durch seine Wunder u. s. w. Allein Wunder sind eine völlig unangemessene Beglaubigung des Geistes (XII. 256. 263 ff.): gegen sinnliche Facta kann immer etwas eingewendet werden, weil Bewußtsein und Gegenstand hier immer ausser einander sind, der Gegenstand nicht Geist ist. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er nicht durch den Geist, Begriff gesetzt ist. Der göttliche Inhalt ist nicht sinnlich, wie soll er also sinnlich bewiesen werden? Nach äußerlicher, sinnlicher, aber auch zugleich irreligiöser Betrachtung ist Christus Mensch, wie Sokrates; ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und Das in dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewußtsein der Menschen ausmachen müsse. Daher ist erst eine andere Weise der Betrachtung nöthig, die des Glaubens. Was der Geist für Wahrheit nehmen, glauben soll, muß nicht sinnlich zu Glaubendes, sondern etwas seiner Würdiges, Geistiges sein: und es ist eine Hauptbestimmung, daß sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten ist. Es ist nicht um den Glauben zu thun an diese äußere Geschichte, sondern um den Glauben, daß dieser Mensch Sohn Gottes war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer: der einzelne Mensch wird „verwandelt“ von der Gemeinde, gewußt als Gott, dessen eigentliches Wesen es ist, Gottmensch zu sein, seine Geschichte als Gottes-Geschichte; sein Lebenslauf als der Proceß und Lebenslauf Gottes selbst, als die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst sich gegenüber stellt und darin identisch mit sich ist: das Gegenübergestellte ist die Menschheit, welche sonach in ihrer Ein-

heit mit Gott erkannt ist. So die Geschichte verstehend, geht der Geist über zur Unendlichkeit, verläßt den Boden des Endlichen, und dieß wird heruntergesetzt zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist. Also nicht die Geschichte, nicht die Worte der Bibel können den Glaubensinhalt hervorbringen, sondern die geistige Auffassung des Glaubens, das Zeugniß des Geistes [29]), dessen erste Form das Gefühl ist, welches, nachdem es durch die Erscheinung der Einheit Gottes und des Menschen dessen gewiß geworden ist, daß

[29]) Vgl. IX, 342. „Wenn die Griechen ihre himmlischen Götter vergeistigt haben, so suchten die Christen ihrerseits in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tieferen Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand, und das Aeußerliche der Erzählung idealisirte, thaten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rücksicht, andererseits noch mehr um der Sache selbst willen.“ Im Verlauf sagt er, zwar seien die Dogmen in die christliche Religion durch Philosophie gekommen, aber darum seien sie dem Christenthum nicht fremd, sondern gehen dasselbe doch an. Denn „wo etwas hergekommen ist, ist völlig gleichgültig, die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich, und das tief Spekulative ist verwebt mit der Erscheinung Christi selbst.“ Nemlich wenigstens sofern in dem G l a u b e n an ihn bereits die spekulative Idee von der allgemeinen Wesenseinheit Gottes und des Menschen gährt, und nur in der Weise der Vorstellung derselbe Inhalt gehegt wird, den die Philosophie, das Sinnliche, Empirische abstreifend, als allgemeine Wahrheit erkennt, in keiner Weise an ein Individuum gebunden, oder von ihm abhängig. Daß dieß der Sinn Hegels ist, ist wo möglich noch deutlicher zu ersehen aus XV, 104. (Gesch. der Philos. III.) Die Grundidee (von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen) hat allgemeines Bewußtsein, allgemeine Religion werden müssen. Daher behält und erhält sie die Gestalt für das vorstellende Bewußtsein, in Form des äußerlichen Bewußtseins, nicht des nur allgemeinen Gedankens; das wäre sonst eine Philosophie der christlichen Religion, und dieß ist der Standpunkt der Philosophie, — die Idee in der Form des Denkens. Wodurch diese Idee als Religion ist, das gehört in die Geschichte der Religion, d. h. ihre Entwicklung, ihre F o r m. Was er aber für abzustreifende Form hält, das deutet er durch das Beispiel der Geschichte vom Sünden-

die Versöhnung an und für sich vollbracht sei, nun im Stande ist, sich selbst in diese Einheit zu setzen, und welches, die Versöhnung als eine an und für sich vollbrachte ergreifend, seinen unendlichen Schmerz gelöst, die unendliche Entzweiung mit Gott aufgehoben und das Bedürfniß der Wahrheit und Versöhnung gestillt weiß (XII, 267). Dieß unmittelbare innere Zeugniß hat dann aber die Philosophie in's Element des Denkens zu erheben, damit der begreifende Geist dasselbe in seiner wahrhaften Nothwendigkeit erkenne (S. 255).

Der Gang also, den Hegel zur Construction der Christologie nimmt, ist in Kurzem folgender: Gott muß Unterschiede in sich setzen; das gehört [30]) zum Begriff der Lebendigkeit, daß Gott ein Proceß sei, der von dem einen Moment zum andern fortschreitet. Indem es mit den Unterschieden in Gott Ernst wird, ist eine endliche Welt gesetzt, damit ein Anderes für Gott gegeben sei, aus welchem zu sich selbst als Geist zu kommen, der Inhalt des Processes oder seines Lebens ist. Diese Rückkehr zu sich selbst geschieht nun im menschlichen Geist, weil Gott in diesem zum Wissen seiner selbst, zum absoluten Wissen gelangen kann. Allein der menschliche Geist in seiner ersten Form ist der natürliche, verendlichte Geist; und die Spitze der Endlichkeit ist das Böse [31]). Der Mensch weiß sich nur getrennt von Gott, glaubt Gott ferne

---

fall an, deren Wahrheit sei, sie vielmehr als die Geschichte Aller zu wissen (S. 105. 106). Er unterscheidet scharf das Metaphysische und das Historische bei der Person Christi, und setzt keineswegs beides in wesentliche Verbindung. Welches seine historische Dignität sei, das ist auch da, wo es am ehesten zu erwarten war, in der Religionsphilosophie, nicht näher angegeben, wie das auch für sich ohne wesentliches Interesse ist; vielmehr wird auch hier zum Tode Christi fortgeeilt, nicht damit wir ihn vielmehr als verklärte, vollendete Persönlichkeit betrachten (in diesem Sinne sieht auch die Kirche in der historischen Erscheinung Christi noch eine Unangemessenheit, die erst nach seinem Tode überwunden wird): sondern sein Tod soll vielmehr uns lehren, von ihm als Einzelnem absehen, aus der blos religiösen Betrachtung uns zu der spekulativen erheben.

30) Vgl. Religionsphilos. I, 35 fg. Werke IX.

31) A. a. O. S. 120 fg.

und ausser sich, weiß ihn nicht als sein eigenstes Wesen. Damit der Proceß sein Ziel erreiche, so muß ihm die Gewißheit werden, daß Gott ihm trotz der Entzweiung wesentlich nahe ist. Da ihm diese Gewißheit weder der eigene Geist noch die Natur geben kann — beide wissen ja nichts von der wesentlichen Einheit zu sagen, die zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, so muß also Gott in endlicher Gestalt ihm erscheinen, natürlich in der allein adäquaten menschlichen, damit der Mensch im Endlichen, welches für den Geist im Zustande der Entzweiung mit Gott die eigentliche Sphäre des Daseins ist, das Bewußtsein Gottes und seiner Nähe habe. Dieß ist geschehen im Christenthum. Nunmehr weiß der Mensch, daß Gott ihm nahe ist: in Christus sieht er die Entzweiung aufgehoben, erkennt, daß sie nicht wesentlich ist. Und wie er, im Glauben Christus aufnehmend, in Christus Gott lebend und der Menschheit nahe weiß, so erweitert sich ihm, wenn er in geistigem Fortschreiten den Glauben zum Wissen erhebt, der Blick; er erkennt, daß diese Einheit Gottes und des Menschen nicht ein vereinzelt stehendes, in Jesu von Nazareth vollbrachtes Faktum ist, sondern daß durch den Eintritt des Christenthums vielmehr das Bewußtsein der allgemeinen Wahrheit aufgegangen ist, daß Gott ewig und wesentlich an sich hat, Mensch zu sein und zu werden, daß die wahre Existenz oder Wirklichkeit Gottes ewig in der Menschheit ist, die da heißt die Gemeine Gottes; und umgekehrt, daß der Mensch wesentlich Eins ist mit Gott, und nicht, wie er auf der Stufe der Entzweiung wähnte, Gott ein Anderer, Fremder gegen ihn, oder daß Gott die Wahrheit und das Wesen der Menschheit ist.

Zunächst muß uns bei dieser Deduction „der Erscheinung Gottes im Fleisch in einer bestimmten Zeit und in diesem Einzelnen“ das auffallen, daß Hegel dabei den spekulativen Weg von oben herab nach unten ganz unterbricht, und nur ein anthropologisches Bedürfniß, Gott nahe zu wissen, zum Ausgangspunkte seiner Christologie nimmt. Anhebend bei der Trinität, wie er thut, und den Unterschieden, welche Gott in sich setze, wäre von ihm so fortzuschreiten gewesen, daß er für Gott die Nothwendigkeit dargethan hätte, sich selbst fremde und von sich getrennt zu

werden, dann aber in immanentem Processe sich in der Menschheit zu finden, und dadurch erst sie sich in ihm finden zu lassen. Statt dieses immanenten Processes des durch die Welt sich bewegenden Gottes wendet sich plötzlich die Sache äußerlich, empirisch. Es wird Niemand läugnen, daß der ganze Theil von dem Reiche des Sohnes bedeutend anders hätte ausfallen müssen, wenn, statt plötzlich auf die Menschheit überzuspringen, auch hier alles als immanente Dialektik des göttlichen in der Menschheit fortschreitenden Lebensprocesses betrachtet worden wäre. Da hätten wohl erst deutlich die Schwierigkeiten der Hegel'schen Lehre von der Sünde an den Tag kommen müssen. Da wäre auch deutlicher geworden, was in dem Systeme die Christologie bedeuten kann: nemlich den Wendepunkt zu bezeichnen, wo sowohl Gott in der Menschheit als der Menschheit in Gott das Selbstbewußtsein aufgeht. Da hätte aber auch klarer hervortreten müssen, als es nun sich ausgesprochen findet, daß der historischen Person Christi in diesem allgemeinen Proceß nur eine unwesentliche Bedeutung zukommen, daß Christus nur den Anfang dieses wahren gottmenschlichen Selbstbewußtseins bezeichnen kann, nicht aber dessen Vollendung; oder daß er zwar an dem Eingange des neuen Weltalters steht, aber daß er darum keineswegs der Gipfel desselben sein müsse, vielmehr, wie wir unten genauer sehen werden, eben darum es nicht sein könne.

Diesen Weg, der allein ein regelrechter Fortschritt genannt werden kann, hat Hegel nicht genommen; und wie auch im Uebrigen seine Christologie beschaffen sein möge, wir werden zum voraus sagen müssen, daß ihre Einführung ungenügend, weil einseitig anthropologisch, sei. — Doch wir gehen zur nähern Kritik fort [32]).

---

[32]) Was Baur Trin., III. 908 f., vgl. 974, fg. gegen diesen Tadel vorbringt, läuft darauf hinaus, daß es sich um die Construction der historischen Person Christi für Hegel nicht gehandelt habe, und überhaupt sich nicht handeln könne, indem das historische Individuum zufällig sei. Wir reden hier noch nicht davon, ob Christus für das christliche Bewußtsein zufällig sei, wie Moses für das jüdische. Aber nicht minder zufällig ist dann auch, daß die Gott=

Vor allem verdient Hegel vollkommene Anerkennung in Beziehung auf Ueberwindung der Christologie des gewöhnlichen Rationalismus. Denn hat auch seine geniale Dialektik dieß nicht allein geleistet; muß gleich gesagt werden, daß dieser Umschwung der Denkweise überhaupt gewissermaßen die Arbeit aller bedeutenden Männer der neuern Zeit gewesen ist, und die Grundidee derselben, nemlich die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, auch noch andere Männer zu Hauptträgern hat, wie Schelling und Schleiermacher, von welchen jener diese Idee zuerst mit der vollen Energie frischer Begeisterung ausgesprochen, dieser aber mit besonderem Glück der Theologie einverleibt und namentlich meisterhaft in der Christologie durchgeführt hat, so bleibt doch Hegel das epochebildende und eigenthümliche Verdienst, das neue Land, was Schelling wie im Sturm eroberte, durch strengere Methode in festern Besitz genommen zu haben; während dagegen Schleiermacher dasselbe namentlich in theologischer Richtung anzubauen begann. Insbesondere hat Hegel die Unwahrheit der alten Bestimmungen des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen Gott und der Welt auf eine jedem Denkenden zugängliche Weise gezeigt und so die wesentliche Einheit beider in die allgemeinere Ueberzeugung eingeführt. Welcher Reichthum in diesem scharf aufgefaßten Principe liege, das ist theils schon jetzt sichtbar, theils wird es noch

---

menschheit zunächst in der Form der Verlegung in einen Andern sich verwirklicht haben soll, und gleichwohl ist hier die Zufälligkeit zu construiren versucht. Oder war denn eine Nothwendigkeit für Gott, das gottmenschliche Bewußtsein zuerst in dieser Form zu verwirklichen? Das hieße nichts Geringeres, als die Gemeinde habe gottmenschliches Bewußtsein vor Christus haben müssen. Baur selbst sagt hievon nachher das Gegentheil. — Dieser anthropologische Weg begründet scheinbar ein Verhältniß zwischen Christus und der Gemeinde, und das hat verwirrend gewirkt. Uebrigens ligt darin auch ein Element, welches da, wo die Welt nur Mittel für die Verwirklichung des göttlichen Selbstbewußtseins ist, eigentlich keine Stelle hat. Es ist darin noch ein ethischer Zug enthalten, der bei Vielen seiner Schüler vollends verloren geht, statt seine ewige Begründung in der Gottesidee zu suchen.

deutlicher werden, je mehr in dieser wesentlichen Einheit auch die Unterschiede bewahrt bleiben und beide durch einander sich bewähren. Je inniger aber diese Philosophie sich auch mit der Theologie zu verbinden gesucht hat (im Unterschiede von Schellings älterem System), eine desto stärkere Kritik darf sie ansprechen. Da längere Zeit hindurch, ohne daß der Meister sich hiegegen verwahrt hätte [33]), Hegels Philosophie als eine Säule christlicher Rechtgläubigkeit gegolten hat, auch in der Schule Streit darüber entstanden ist, wie er aufzufassen sei, und jede der Seiten, in die sie besonders durch Richter und Strauß auseinander gieng, den Ring des Meisters geerbt zu haben behauptete, so untersuchen wir erstens die Frage: ob Hegel eine spekulative Begründung des historischen Christus als des absoluten Gottmenschen gegeben hat? Da wir uns werden überzeugen müssen, daß seine Lehrsätze, zumal im Zusammenhange des ganzen Systems genommen, wesentlich antichristologisch sind, so werden wir zweitens die Grundlagen zu prüfen haben, aus denen dieser Widerspruch gegen das Christenthum folgt.

A.

Manches in dem oben Angeführten macht den Eindruck, Hegel habe wirklich den historischen Christus als absoluten Gottmenschen durch seine Sätze begründen wollen und begründet geglaubt. „Die Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit, und ist in diesem Einzelnen geschehen,“ damit das mit Gott entzweite Bewußtsein die trostvolle Einsicht in die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen gewinne und damit der Mensch im Endlichen das Bewußtsein Gottes, Gott in unmittelbarer Gegenständlichkeit vor sich habe. Das lautet gut kirchlich.

Allein warum soll für den bezeichneten Zweck nicht der subjective Glaube hingereicht haben, daß in einer Person jene Einheit absolut verwirklicht sei, so daß — ohne ein entsprechendes absolutes objectives Faktum — das Bewußtsein von der

---

33) Vgl. Marheineke System der christl. Dogm. 1847. S. 312.

Gottmenschheit zu seiner ersten Form die Art und Weise der „Vorstellung“ gehabt hätte?

Ja wozu auch nur dieser Glaube, der, wenn ihm keine Objektivität entspräche, und wenn er gleichwohl nothwendig heißen sollte, das Widrige und Unspekulative einer nothwendigen Täuschung an sich trüge? Ist es nur um das Erwachen des Bewußtseins von der schon seienden wesentlichen Einheit mit Gott zu thun, so ist gar nicht abzusehen, warum der Geist sich an solch eine, sei es wirkliche, sei es eingebildete Objektivität heften soll, um zu sich zu kommen. Genügt jenes Bewußtsein, das der Vernunft in ihrem immanenten Fortschritt zugänglich sein muß, so ist von dieser Seite gar kein Bedürfniß einzusehen, weder eine solche Objektivität, noch den Glauben an sie zu haben. Ja gesetzt es wäre dem entzweiten Menschen nicht möglich, auf dem Wege des rein immanenten Processes jenes Bewußtsein zu erreichen, vielmehr nach der Sprache der Schule nur durch ein Wunder oder einen Sprung, so sieht man nicht, warum dieser Sprung nicht soll durch ein inneres Wunder durch eine reine That Gottes in den Menschen geschehen können? Aber Hegel setzt sonst immer keine andere als eine immanente Entwicklung des Geistes; für diese kann es keiner besondern Objektivität bedürfen. Das Erwachen des Bewußtseins von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen, worauf es allein ankommen soll, ligt schon von selbst auf der Bahn des regelrecht sich entwickelnden menschlichen Geistes. Damit hört dann freilich das Christenthum auf, durch die geschichtliche Person des vollkommenen Gottmenschen vermittelt, oder auch nur etwas specifisch Neues zu sein.

Die Hegel'sche Construction hat nach dem Allem die Nothwendigkeit der Erscheinung des absoluten Gottmenschen nicht erreicht. Nicht einmal die Nothwendigkeit davon ist erwiesen, daß das Selbstbewußtsein auf dem Wege seiner Entwicklung die Form annehme, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als sinnlich irgendwo vorhanden zu glauben; gesetzt aber, dieser Glaube wäre als nothwendige Stufe erwiesen, so ergäbe sich daraus nichts darüber, was nun objektiv und von diesem Glauben abgesehen

in Christo war. Ob Christus nach Hegel noch eine eigenthümliche Würde bleibe, darüber ist kein Aufschluß gegeben. Nicht einmal das folgt sicher, daß Christus wenigstens der Erste war, in welchem jenes gottmenschliche Bewußtsein erwachte, oder daß er der Stifter des Christenthums ist, das als Wendepunkt das gottmenschliche Bewußtsein in die Welt einführt. Denn möglicherweise könnten auch die Apostel nachträglich, da sie ihn mit den Augen des Glaubens betrachten lernten, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die er selbst in sich weder erkannt noch ausgesprochen hätte, in ihm erkannt und von ihm ausgesagt haben. Christus könnte das zufällige, Das, was er veranlaßte, nicht nothwendig selbst begreifende Mittel gewesen sein, um etwa die Erkenntniß jener an sich allgemeinen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in den Seinen vorzubereiten.

Doch es finden sich genug schon in der obigen Darstellung zerstreute Andeutungen, welche Bedeutung Christo hier eigentlich übrig bleibt.

Er spricht von dreierlei Auffassungen Christi: 1) der äusserlichen, sinnlichen, welche Christus nur für einen Menschen, etwa wie Sokrates, nimmt, — die ungläubige Betrachtung. 2) Die äusserliche, gewöhnliche Geschichte aber muß durch den Glauben eine Verwandlung erleiden, geistige Auffassung gewinnen, ehe in Christus der Gottmensch erkannt werden kann. Die Geschichte Jesu, bemerkt Hegel, ist nur beschrieben von solchen, über welche der Geist ausgegossen war. Erst wenn der sinnliche Gehalt mit den Augen des Glaubens betrachtet und so vergeistigt wird, wird Christus als Gottmensch erkannt. 3) Aber auch hiebei darf es nicht stehen bleiben. Es ist noch eine mit Sinnlichem vermischte, obwohl zum Theil geistige Betrachtungsweise, die der Glaube hat: es ist erst die Weise der Vorstellung. Dieß Sinnliche muß abgestreift werden, damit der reine Gehalt, die reine Wahrheit im Bewußtsein der Gemeinde aufgehe. Was ist nun jenes noch übrige Sinnliche? Es ist nichts anderes, als die Richtung auf Christus, als eine besondere Person. Damit der geistige Gehalt ganz frei werde, muß er in's Element des Denkens erhoben und unabhängig von jenem Einzelnen gemacht

werden, von Christo als einer gewesenen verschwundenen Gestalt, so wird dann die Geschichte dieses Einzelnen als eine allgemeine, als die Geschichte Gottes und der Menschheit nach ihrem wahren in inniger Einheit stehenden Wesen erkannt.

Indem nun so in dem Reiche des Geistes zuletzt jede Abhängigkeit von dem Individuum, von einer einzelnen Geschichte abgestreift wird, so erweist sich jener Glaube nur als Ausgangspunkt für die Entwicklung des seine Versöhnung erringenden Geistes: er glaubt die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, um sie dann in sich zu wissen, von wo ab dann Christus zur gleichgültigen Person wird. Was den objektiven Gehalt jenes an der Person Christi haftenden Glaubens betrifft, so darf man nun zwar nicht sagen, daß er nur Falsches in sich trage; denn wenn er in Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen sieht, so ist das eine wahre Erkenntniß, wie denn in Allen diese Einheit an sich vorhanden ist; aber die Täuschung wird abgestreift, daß dieser der einzige Gottmensch, oder auf eine ganz besondere Weise dieser sei. Die wahre Einsicht vielmehr ist die: daß die Gottmenschheit der ganzen Menschheit zukommt.

Wir haben oben bei Schelling gesehen, daß das Wahre hieran auch vom Christenthum anerkannt ist, daß es durch Christi Vermittlung der ganzen Menschheit ein gottmenschliches, oder besser ein göttlichmenschliches Leben verheißt. Aber wie ist es mit dieser Vermittlung durch Christus hier beschaffen? Es ist schon gesagt, daß nach dem System eigentlich rein bei der sich mit sich selbst vermittelnden Idee stehen zu bleiben, der ganze Proceß als Selbstvermittlung Gottes anzusehen ist, mithin für die Wirkungen des historischen Mittlers hier keine Stelle bleibt. Selbst wenn man — was der eine Theil der Schule thut — anerkennt, daß nicht der Glaube der Gemeinde Jesum in den sich als Gottmenschen wissenden Christus verwandelt, sondern daß er selbst zuerst das gottmenschliche Bewußtsein gehabt und in der Menschheit erweckt habe durch Lehre und Leben, so kommt doch für Christus nicht mehr heraus, als das profetische Amt; eine Beschränkung der Thätigkeit Christi, die mit Recht als Hauptmangel der

rationalistischen Christologie bezeichnet wird. Auch das profetische Amt selbst ist dabei nothwendig anders gefaßt, als im Christenthum; es wiese hier nicht auf Christus als Hohenpriester und König, sondern es selbst vollbrächte die Erlösung, indem es den Menschen auf sich und sein eigenes göttliches Wesen hinwiese, auf dessen Erkenntniß allein es ankommen soll. Hätte Christus auf seine Person als die erlösende hingewiesen, was er, wenn es irgend geschichtliche Gewißheit gibt, unläugbar gethan, so wäre das auf diesem Standpunkt ein wenn auch unbewußter Rest von Beschränktheit und Sünde, und nachdem er den Anstoß zu der neuen Entwicklung gegeben, so hätte er jedenfalls wie jede geschichtliche Person zurückzutreten. Seine individuelle Persönlichkeit bleibt da völlig Nebensache, die Idee führt ihr Werk fort durch immer andere Werkzeuge.

Daß aber Christus hier nicht als der die Wiedergeburt und Versöhnung bringende erscheint, das hat seinen tiefern Grund in dem den Begriff der Sünde abschwächenden Charakter des Systems. Es ist in dem System viel die Rede von Werden und Proceß, aber doch auch viel zu wenig, nemlich in ethischer und religiöser Hinsicht. Der Proceß bleibt oberflächlich als Sache des Denkens gehalten. Von Gott geht die Bewegung aus sowohl in die Entzweiung, als zu der Einheit. Aber einmal ist die Entzweiung, in der der Mensch ist, hier keine andere als die, in der auch Gott mit sich selbst steht; ja das Letztre ist die absolute Betrachtungsweise, für welche die Entzweiung auch ewig wieder aufgelöst ist. Da kann es unmöglich zu einem ernsten Begriffe von der Sünde kommen [34]); ja da droht, wie die Sünde,

[34]) Auf die Amphibolie bei Hegel im Begriff des Bösen hat mit Recht Jul. Müller in seinem Buche von der Sünde aufmerksam gemacht. Bald erscheint überhaupt das Unmittelbare als das Böse, Thierische; bald das Erwachen des Menschen zum Bewußtsein, das Sichunterscheiden von dieser seiner Unmittelbarkeit (z. B. „der Sündenfall ist der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird"); bald endlich das sich Fixiren im Gegensatz gegen den allgemeinen göttlichen Geist („das Bleiben auf dem Standpunkt der Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist, durch die der Mensch freilich eben Mensch wird, ist das Böse").

so das Anderssein Gottes (die Welt), womit die Entzweiung soll gegeben sein, sich in Schein zu verwandeln, und nach dieser Seite neigt das System zum Spinozismus zurück [35]). Sofern es nun dagegen über diesen hinaus „die Substanz als Subjekt“ fassen will, tritt ein pelagianischer Charakter des Systems im größesten Styl hervor. Denn Gott ist hier nicht ein Anderer als der Mensch, sondern das Wort „Gott“ bedeutet nur das Wesen der Menschheit; und Jeder wird erlöst, indem er sein Wesen zur Entwicklung, genauer zum Bewußtsein bringt. Dieses Wesen ist zwar nicht blos sein, des Einzelnen Wesen, sondern Wesen Aller; es ist aber von Natur auch sein Wesen, nicht als Empfänglichkeit für die Erlösung sondern als immanente Kraft, und kraft desselben vollbringt er die Selbsterlösung [36]), die in dem Abthun des auch sittlich schädlichen Irrthums bestehe, daß sein Wesen ihm fremd und nicht eigen sei. Daher wird gesagt, die Sündenvergebung sei nur der religiöse Ausdruck für die sittliche Freiheit. Allerdings ist Kants Selbsterlösungslehre eine andere; er läßt sie durch den Willen, Hegel durch das Denken geschehen; er setzt eine subjektive Freiheit der Wahl zwischen gut und bös, die Hegel läugnet. Allein das ändert die Sache nicht wesentlich. Im Gegentheil, ethisch genommen stellt sich die Sache viel ungünstiger bei Hegel. Von einer Veränderung des Lebens, von einer Entwicklung oder Umgeburt des Seins ist da keine Rede, die Entwicklung fällt blos auf die theoretische Seite, was intellectua-

---

Man könnte alles dieß so zu vereinigen suchen, daß das Böse überhaupt sei das Nichtentsprechen der Idee des Geistes. Allein auch die erste Trennung des fürsichseienden Geistes von der Unmittelbarkeit nennt er Sünde: wenn schon nur, sofern im Bewußtsein des Menschen diese nothwendige, aber wieder aufzuhebende Trennung als Sünde erscheine: während sie an sich vielmehr ein Fortschritt ist. Uebrigens ist auch das sich Fixiren in diesem Gegensatz nicht als That des Willens, folglich auch nicht als Schuld, sondern nur als Mangel im Erkennen behandelt, so wenig als die Versöhnung als eine die Totalität des Lebens umfassende gedacht ist, sondern als ein Proceß des Bewußtseins.

[35]) Das hat sich später in Strauß bestimmter herausgestellt.

[36]) Phänomenol. S. 620 ff. Religionsphilos. II, 270–274.

listisch ist. Das Objekt des Bewußtseins bleibt unverändert sich selbst gleich, nur die Ansichtsweise von demselben rectificirt sich, denn während Anfangs das An sich als dem Göttlichen fremd und bös gedacht war, wird es nun als wesentlich göttlich, und als bös nur die Vorstellung jener Fremdheit erkannt, und darin hat es seine Versöhnung. Daß dieses eine Verflachung der christlichen Idee von der Wiedergeburt ist, ligt auf der Hand. Ueberhaupt aber ligt schon der alten Kirche in dem Streite mit dem Pelagianismus der Schwerpunkt in nichts anderem als darin, daß dieser den Unterschied von Natur und Gnade verkennt. Der Kirche kommt es nicht wesentlich auf Läugnung der menschlichen Freiheit überhaupt an [37]); noch weniger läßt sie diese Läugnung schon als Anerkennung der Gnade gelten. Die Gnade ist dadurch von der Natur unterschieden und als christliche charakterisirt, daß was die Gnade wirkt, sich durch Christus vermittelt [38]). Die Pelagianer wollten auch von Gnade reden, aber sie kamen nicht hinaus über das profetische Amt Christi einerseits, was für sich immer wehr- und haltlos dasteht, sofern es Christi specifisches Wesen bezeichnen soll, und über die gratia creans andererseits d. h. die eingebornen Kräfte zum Guten — Punkte, in Betreff deren unläugbar diese Philosophie in ganz gleicher Lage ist, mag sie auch an Stelle des Einzelnen als solchen die Menschheit, das Gattungswesen, setzen. Mithin ist der Antheil Aller an der Gottmenschheit hier von der Art, daß damit die Christologie nicht besteht. Die allgemeine Gottmenschheit oder Menschwerdung Gottes bei Hegel, von Christus weder abgeleitet noch ableitbar, muß ihm seine specifische Stelle rauben und alle Menschen ihm wesentlich gleich setzen.

Zwar könnte die Lehre des Systems, daß die Idee energisch, d. h. als die Macht sich zu verwirklichen gedacht werden

---

[37]) In der lutherischen Kirche ist Anfangs prädestinatianisch gelehrt; indem sie das später zurücknahm, hat sie doch das, worauf es ihr ankommt, nicht zurückgenommen. Vgl. hiezu auch J. Müller das Verh. zw. d. Wirks. d. h. Geistes und d. Gnadenmittel d. göttl. Worts. Stud. u. Kr. 1856, 2.

[38]) Vgl. Schleiermacher d. christl. Glaube I. §. 11.

müsse, eine Stelle offen zu lassen scheinen für den Eintritt des absoluten Gottmenschen. Und in der That ist namentlich von Rosenkranz die Sache so gewendet. Allein jenen Satz machen die oben (S. 1085 ff.) zuerst Genannten sich doch gewöhnlich entweder gar nicht oder nur im Vorbeigehen zu nutz. Der Grund davon ligt einfach darin, daß jener Satz in dem System nicht eine der Christologie günstige, sondern vielmehr feindselige Bedeutung hat. Er ist identisch mit dem bekannten Satz: daß alles Vernünftige wirklich sei. Dieser erhält aber seinen wahren Sinn nur in Verbindung mit dem entgegengesetzten: daß das Wirkliche das Vernünftige sei. Es bedarf also, damit das Vernünftige wirklich werde, die Idee ihre Macht beweise, keiner objektiven äußern Realität; das wahre Sein, die wahre Realität ligt schon im Ideellen selbst. Dieses Ideelle nun verwirklicht sich zwar auch objektiv, äusserlich, — aber die Welt ist gegen die Idee das Zufällige, das Endliche, als solches der Unendlichkeit der Idee ewig Unangemessene; die Idee hat ihre wahre Realität in sich selbst, und vermag weder, noch aber auch bedarf sie es, sich irgend im Endlichen nach ihrer ganzen Fülle darzustellen. Weil aber jedes Endliche der Idee unangemessen ist, wird es immer von ihr in sich zurückgenommen; und nicht als ob es fähig wäre, mit dem absoluten Gehalt erfüllt zu sein, sondern nur darum wird Endliches immer wieder gesetzt, weil Gott einzig in der Bewegung des Processes sein Leben hat. Das ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst, daß er immer eingeht in die Beschränktheit oder Endlichkeit, aus dieser aber wieder in sich zurückkehrt und sich in der Gleichheit der Form wieder herstellt. Hätte Gott diese Bewegung nicht, so wäre er das Todte. So sind die endlichen Geister nur die vorüberfliehenden Gestalten oder Hüllen, in welche sich der göttliche wirft, durch welche er hindurch geht, um seiner selbst bewußt, um Subjekt zu sein.

Ligt es aber sonach schon in dem Begriffe des göttlichen Lebens, daß Gott in keiner endlichen Gestalt die angemessene Form oder Wirklichkeit seines Wesens findet; ligt es vielmehr im Begriffe des Endlichen, nur eine inadäquate Darstellung der Idee

und nur das zu sein, was einen Augenblick des Seins hat: so ist von selbst klar, daß für einen solchen persönlichen Gottmenschen, in welchem die Fülle der Idee Wohnung gemacht hätte, keine Stelle übrig bleibt. Auch würde Gott aufhören, ein lebendiger Gott zu sein, wenn irgendwie, sei es in einem Einzelnen oder im Ganzen, die Wirklichkeit der Idee eine absolute wäre. Denn die Unangemessenheit jeder Gestalt zu dem Gehalt ist das, was fort und fort den Proceß wieder sollicitirt. In seinem vollkommenen Resultat würde der Proceß erlöschen und mit ihm das göttliche Leben.

Nicht minder ist von einer andern Seite ein urbildlich-geschichtlicher Christus unmöglich gemacht [39]). Gleichwie das Endliche nicht anders gesetzt sein kann, denn als die unangemessene Verwirklichung der Idee, so muß ja auch nach der Lehre des Systems jedes sich entwickelnde geistige Wesen die Entzweiung durchlaufen. Die erste Lebensform des endlichen Geistes ist die Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Um lebendiger Geist zu sein oder zu werden, muß er einen Proceß der Diremtion, Entzweiung erfahren, um sich als den Geist, der er an sich ist, wirklich zu machen. Alle Naturen, sagt Hegel, müssen aus ihrer Unschuld heraustreten, es muß zur Entzweiung kommen, in welcher das An sich ein Anderes, Fremdes wird für die Subjektivität: und erst so kann dann, durch die Rückkehr der Subjektivität in ihr An sich, ihren Lebensgrund, durch zu Grunderichten oder Aufheben dieser Subjektivität als einer mit dem An sich entzweiten die Versöhnung des Geistes eintreten, in welcher die Subjektivität sich selbst in der Objektivität, dem An sich findet.

Wird sonach der Begriff der Entwicklung wesentlich an Fall und Entzweiung geknüpft, so ist deutlich, daß nicht einmal von einem sündlosen Gottmenschen, geschweige denn von Christi Einzigkeit die Rede sein kann. Wenn aber, um des Bösen Nothwendigkeit zu begreifen, der Weg durch Entzweiung mit sich als allgemeines Lebensgesetz des Geistes verkündigt wird, so gebührt

---

[39]) Hiemit kommen wir auf das dem System scheinbar Entlegenste, die dualistische Seite desselben.

gewiß dem Meister der Schule vor jenen Schülern der Ruhm der Consequenz, wenn er mit hohen Prädikaten für Christus sparsamer umgeht, und vielmehr genug verständliche Winke gibt, daß Christus, der alle Endlichkeit auf sich genommen, auch der Spitze der Endlichkeit, der Entzweiung mit sich und Gott, zu welcher nach seiner Behauptung die sich manifestirende Idee, um ernsthafte Unterschiede zu gewinnen, wesentlich und nothwendig forttreibt, sich nicht habe entziehen können, obwohl ihm im Glauben, d. h. der Vorstellung der Gemeinde, die Unsündlichkeit zuzuschreiben ist; ein Glaube, der dann im Denken seine wahre Bedeutung darin erhält, daß die fleckenlose Reinheit und Unsündlichkeit der ewigen Idee der Menschheit zukommt, sofern diese in ihrer Totalität die Gottmenschheit darstellt.

Unser Schlußresultat also ist: daß das Hegel'sche System weder in Christus die vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf einzige Weise geschlossen, noch seine Entwicklung sündlos denkt, noch bei den so eben besprochenen Prämissen denken kann.

Der letzte Grund hievon ligt aber darin, daß Hegel Gott nicht als in sich reflektirtes absolutes Selbstbewußtsein denkt, sondern ihm nur ein Subjektivwerden in der endlosen Reihe oder Totalität der endlichen Geister zuschreibt; daß er als das Andere, durch welches und in welchem er allein sich selbst wissen kann, willkürlich und mit Einmischung empirischen Wissens in die Spekulation die Welt ansieht, und die Stufen ihrer Geschichte als Stufen des zu sich selbst kommenden göttlichen Selbstbewußtseins bezeichnet, daß er mit einem Wort Gott nicht als ewige absolute Persönlichkeit, noch wirklich ethisch, sondern als Weltgeist denkt, für den die Welt nur da ist, um ihm (wie etwa dem Menschen die Natur an und ausser ihm) das Selbstbewußtsein zu vermitteln.

Daß nun mit dieser Grundanschauung alle obigen antichristologischen Sätze von selbst gegeben sind, leuchtet ein. a. Vorerst Christus, der in der Mitte der Zeiten Erschienene, kann in diesem Proceß der Weltgeschichte nicht den Gipfelpunkt einnehmen. Denn ist das Ziel des Processes der Weltgeschichte,

daß Gott sein Selbstbewußtsein im Menschen habe, hat die Geschichte nur die Bedeutung und das Ziel, daß Gott sich adäquat im Menschen wisse, wozu Ein Individuum völlig so viel leistet als Mehrere, so müßte mit Christus — wenn er als vollkommener Gottmensch gedacht wäre, das Ende der Geschichte gegeben sein. Da sie nun aber mit Christus nicht geendet, sondern erst recht begonnen hat, so kann Gott sich in Christus noch nicht auf absolut vollkommene Weise gewußt haben, wenn der letzte und absolute Sinn und Zweck der Weltgeschichte ist, daß Gott in ihr das Selbstbewußtsein sich erringe. Sondern höchstens könnte Christus den Anfangspunkt einer höhern Stufe im Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins bilden, über welchen die folgenden hinauszuschreiten hatten. Daß Christus weder auf einzige noch auf vollkommene Weise Gottmensch sein kann bei solchen Voraussetzungen, erhellt von selbst. Noch weiteres ergibt sich, wenn wir diesen Proceß näher betrachten. b. Als Puls der Fortbewegung wird das beschrieben, daß jede Gestalt, weil endlich, nicht der ganzen Idee gewachsen sei: daher sie zurückgenommen, negirt werde, gemäß der ewigen Gerechtigkeit der Idee, die das Ungenügende richtet, indem sie darüber hinausschreitet. In einer einzelnen Gestalt kann sich also Gott nicht adäquat darstellen, sondern, wird gelehrt, nur in der Totalität der Geschichte. c. und wie so jede folgende Stufe der Menschheit eine Widerlegung der frühern ist, und in positive Entzweiung mit ihr geräth, durch welchen Streit hindurch allein das höhere Moment das niedrigere bewältigen und sich selbst verwirklichen kann; so spiegelt sich dasselbe Verhältniß ab in der Entwicklung des einzelnen Geistes: denn nur durch Entzweiung mit seiner ersten Daseinsform, folglich nur durch das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Schuld hindurch kann jeder Einzelne sich entwickeln. Ligt in der erstern Bestimmung, die diesem Proceß zugeschrieben wird, auf das Entschiedenste, daß Christus nur diejenige Bedeutung kann gegeben werden, die im Wesentlichen Jedem zukommt, indem so auch Er nur ein Moment des Ganzen ist, in welchem sich die Idee darstellt, und welches zur Vollkommenheit ergänzt werden muß durch die unendliche Totalität

der andern, wie sie: so ligt in der letztern die Nothwendigkeit der Entzweiung oder sündlichen Entwicklung auch für Christus ausgesprochen.

Daß dieses die Consequenz des Hegel'schen Systemes im Großen sei, wenn gleich auch andere Elemente in demselben sich finden, das stellten die Stimmführer der Schule selbst längere Zeit in Abrede, am eifrigsten Göschel und Marheineke. Aber das Leben Jesu von D. F. Strauß rief eine Krisis in der Schule hervor, welche ihre Herrschaft brach. Die rückhaltlose Schärfe, mit der Strauß die Consequenzen des Systemes im Großen zog, brachte die Grundsätze hervor, die er für die Betrachtung des Lebens Jesu als Axiome zu Grund legte, und die nicht blos den Grundlagen des Christenthums, sondern der Religion überhaupt feindlich sind. Von den oben Genannten ließen sich Conradi und Rosenkranz theilweise in ihren frühern Ansichten erschüttern. Baur mit seiner Schule trat fast ganz auf seine Seite [40]). Zu energischerer Opposition gegen Strauß, aber

---

[40]) Ueber Christus sagt Strauß, Leben Jesu II., 734 und 715 (A. 1): „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten." — S. 717: „weder überhaupt ein Individuum, noch insbesondere ein geschichtlicher Anfangspunkt kann zugleich urbildlich sein." II., 716—18 und 734 sagt er, daß auch Christus das Loos des endlichen Geistes, inneren Kampf und Schwankungen zwischen Gut und Böse habe erfahren müssen; sein Ansich oder sein innerer Kern sei freilich urbildlich, dieser sei die menschliche Natur überhaupt (d. h. Gott); aber seine geschichtliche Erscheinung könne nicht rein gewesen sein, ein geschichtliches Individuum aber sei nur das, was von ihm erscheine. Damit sei keineswegs die Idee der Menschwerdung Gottes oder des Gottmenschen ausgeschlossen. Im Gegentheil, was von der Kirche als einmalige Geschichte gedacht war, sei jetzt als allgemeine Wirklichkeit zu denken. Das sei der Schlüssel der ganzen Christologie, (S. 734. 735.) daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale gesetzt werde.

nicht ohne ein eklektisches Brechen mit den oben dargelegten Prämissen und Grundlagen des Systems, erhoben sich Göschel, J. Schaller, Gabler, Daub, Marheineke u. A. Hierüber unten mehr.

In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibe, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott u. s. w. Diese allgemeine und ewige Menschwerdung sei realer und wahrer als die Annahme, daß sie Einmal geschehen sei. Die Menschheit sei die aus dem heil. Geist geborene, ihr Geist der Wunderthäter, der Unsündliche, der Sterbende, Auferstehende, ja selbst gen Himmel Fahrende; Ausdeutungen des christlichen Dogma, die in ganz ähnlicher Weise schon mannigfach im Verlaufe unserer Untersuchung an uns vorübergegangen sind. Hiemit fällt die Christologie gänzlich in die Anthropologie zurück, der Eine Christus der Kirche löst sich auf in die Idee, Gott, der allgemeines Wesen der Menschheit ist, und in Jesus von Nazareth (ἄνω und κάτω Χριστός). Ueber den letztern heißt es S. 735: Dieß Individuum wurde durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß die Wahrheit, daß die Menschheit der Gottmensch ist, ins allgemeine Bewußtsein zu erheben. Die Sprödigkeit gegen den Rationalismus, dem Christus Lehrer einer reinen, trefflichen Religion ist, (S. 710) ist offenbar hienach wenig motivirt, wenn gleich philosophisch betrachtet der speculative Rationalismus allein das Lob rücksichtsloser Consequenz verdient. Später hat Strauß in seinen Streitschriften besonders III. 69 ff., sowie anderwärts in noch populärerer Weise sich etwas anders über Christus erklärt. Christus wird beschrieben als religiöses Genie, das möglicher Weise auch durch eigenthümliche Constitution, oder sittliche Kraft einige der Heilwunder gethan habe, und obgleich er nicht die vollbrachte Realität der Idee nach allen Seiten hin sei sondern jedenfalls nur nach der religiösen Bestimmtheit, so könne doch auf religiösem Gebiet nicht über ihn hinausgegangen werden, weil er das höchste Ziel derselben erreicht habe, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein sich Eins mit Gott wisse. Leben Jesu A. 3. 1839. II, 777. 778: Mit Beiseitsetzung der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthiniger Vollkommenheit als unvollziehbarer fassen wir Christum als Denjenigen, in dessen Selbstbewußtsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfang seines Gemüths

B.

Je weniger mit dem Bisherigen schon ein Urtheil über den wissenschaftlichen Werth dieser Ansicht von Christus beabsichtigt sein kann, desto nöthiger ist nun noch die Prüfung der Grundlage, auf der die vernommenen Resultate über die Person Christi ruhen.

Vor allem kommt es nach dem Obigen (S. 1116) auf den Begriff Gottes als des bloßen Weltgeistes an, woran die weiter oben vernommenen Sätze über die nähere Beschaffenheit seines Prozesses geknüpft sind. Hier werden wir sehen, daß die Dieselbigkeit des Prozesses der Menschheit und des göttlichen Lebens in der Art, wie sie Hegel denkt, unbewiesen und zweitens sich selbst widersprechend ist.

Zwar scheint ein Beweis für dieselbe in dem oben Angeführten zu liegen, daß der Geist als Geist sich offenbar sein, sich erkennen muß, dieß aber nicht kann, ohne daß er sich von

und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Minimum zurückdrängt, der in sofern einzig und unerreicht in der Geschichte dasteht. — Der Anfangspunkt einer Reihe lasse sich wohl auch als Größtes denken, sofern eine Idee bei ihrem Hervortreten am kräftigsten zu sein pflege, nur nicht als absolut Größtes; vielmehr dürfe das religiöse Bewußtsein, das er errungen und ausgesprochen, sich der Läuterung und Weiterbildung nicht entziehen. Aehnlich Baur, Trin. III, 969. 963: „Besteht die Negativität der Idee, die das immanente Prinzip der Weltgeschichte ist, darin, daß die Idee in ihrer lebendigen Selbstbewegung über jede endliche Gestalt hinausschreitet, sie dadurch negirt und in sich zurücknimmt, mit welchem Recht läßt sich die Ausnahme begründen, die nach der kirchlichen Lehre bei dem einen Individuum gemacht werden soll? Der ganze Prozeß (Gottes und der Menschheit) müßte mit Einemmal erlöschen“ u. s. w. S. 964 ff.: „Aehnlich verhält es sich mit der absoluten Sündlosigkeit (oder Urbildlichkeit) sofern sie Einem Individuum beigelegt werden soll. Daß sie als eine Unmöglichkeit im System erscheint — darin stellt sich nur die Unmöglichkeit der Sache selbst dar.“ — Sie widerstreite dem Wesen des endlichen Geistes. Sie könne nur die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zustand gewordene Sündlichkeit sein, sagt er mit Conradi; s. o. S. 1093 f.

sich selbst unterscheidet, sich selbst sich als Andern gegenüberstellt. Aber daß der Geist als anderer seiner die Welt sei, oder was damit zusammenfällt, daß der Geist, um sich ein anderer zu werden und aus diesem Andern als aufgehobenem wieder zurück zu kehren, zuerst umschlage in die Natur, sich zu dieser entäußere, und sofort im Menschen die Rückkehr aus diesem Anderssein beginne: das ist nirgends bewiesen. Es ist auch schon von Andern vielfach dieser hiatus im System gerügt worden, daß das Anderssein der Idee, insbesondere der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie so wenig vermittelt ist. Theologisch kann dieß so ausgedrückt werden: Es ist nicht bewiesen, daß dieses Andere Gottes (was zum göttlichen Selbstbewußtsein gehört), diese Welt und nicht etwas Anderes, nämlich vielmehr der ewige Sohn Gottes sei, durch welchen nach so vieler Lehrer Meinung Gott selbst sich ewig selbst erkennt, als in seinem Gegenbild, in dem heil. Geist. Oder soll das als Beweis anzusehen sein, daß gesagt wird: die trinitarischen Unterschiede, welche die Kirche in Gott immanent nennt, seien blos ein Spiel der Liebe mit sich selbst; damit es mit den Unterschieden ernst werde, müsse das Andere der Idee die Welt sein? Es mag zugegeben werden, daß die Kirche an der schärfern Bestimmung der trinitarischen Unterschiede noch weiter zu arbeiten hat, aber als inhaltloses Spiel der Liebe mit sich selbst kann die immanente Trinität nicht bezeichnet werden, da sie den lebendigen, persönlichen, ethischen Gottesbegriff gegen Pantheismus und Deismus wie früher (I, 888) so auch jetzt allein zu sichern im Stande sein wird. Aber wie, wenn sich zeigen ließe, daß die Welt dieses andere nicht sein kann, durch welches Gott sich sein absolutes Selbstbewußtsein vermittelt; daß mit Einem Worte Gott entweder ohne dieser Vermittlung durch die endliche Welt zu bedürfen, sich absolut selbst wissen muß, oder aber überhaupt nicht sich absolut wissen kann? wenn sich zeigen ließe, daß wenn die in Gott immanente Trinität nur ein Spiel von Unterschieden ist, auch die Welt zum leeren Spiele wird; und daß die wahre, allerdings auch trinitarische Selbstverwirklichung Gottes in der Welt nur möglich ist unter der Voraussetzung

eines Gottes, der nicht blos Weltgeist, sondern auch absolute Persönlichkeit in sich selbst ist?

Es beruht freilich auf einem Mißverstand, wenn dieser Theorie vorgeworfen wird, daß nach ihr Gott von der Welt, von dem Endlichen abhängig wäre, weil er desselben bedürfe, um selbstbewußte Subjektivität zu werden. Denn jedenfalls ist es ja Gott, der sich endlich zu sein bestimmt; er ist einzig der Bestimmende, nicht aber der durch die Welt Bestimmte. Allein in anderer Form kehrt dieser Einwurf wieder. Vermittelt sich nämlich das göttliche Selbstbewußtsein nothwendig durch die endliche Welt, insbesondere den endlichen Geist, so ist beides, das Sichwissen Gottes in der Menschheit und durch sie und das Sichwissen der Menschheit in Gott so sehr identisch, daß das göttliche Selbstbewußtsein nicht weiter verwirklicht sein kann, als das Wissen, das die Menschheit von Gott hat. Nun ist aber die Menschheit dem Gesetz der Allmäligkeit unterthan, sonach ist damit die Allmäligkeit des Bewußtwerdens auf Gott selbst übertragen. Und es ist hier kein Entrinnen, als dadurch, daß das göttliche Selbstbewußtsein irgendwie dem Gebundensein an die Menschheit und ihre Entwicklungsstufen enthoben wird.

Daß nun das göttliche Selbstbewußtsein nach dem System nicht absolut vollendet, sondern allmälig erst werdend sei, kann eine harte Anklage scheinen, zumal Hegel so oft versichert, daß Gott ebenso die ewig in sich zurückgekehrte, wie die in die Endlichkeit auseinander getretene Idee sei. Allein ist es wirklich der Sinn des Systems, daß Gott nicht erst durch die Menschheit hindurch sich seine Verwirklichung als Subject erringe (womit ja die Allmäligkeit dieser Verwirklichung von selbst schon gegeben ist), so muß gefragt werden: hat es denn einen Gott über und außerhalb dieses Prozesses der Menschheit? Vielmehr rechnet es sich zum größten Ruhme an, diese Weltansicht überwunden zu haben. Was besäße das System, falls Gott in ewiger Absolutheit Selbstbewußtsein, somit sein Anderes ewig auch er selbst wäre, noch für einen Grund, zu einer Welt, in der es mit dem Unterschiede Ernst ist, und zu einem Weltprozesse,

der diesen ernsten Unterschied überwinden soll, Gott sich erschließen zu lassen? Den Weg des christlichen Theismus, von der sich in sich selbst und nicht erst durch die Welt vermittelnden Persönlichkeit Gottes will das System nicht, es steht ihm ohne Beweis fest, daß Gott sich suchend zur Welt kömmt, nicht aber aus Liebe, daß der Weltprozeß mit dem Prozeß des göttlichen Lebens identisch ist. Es bleibt aber auch ebendeßwegen dabei, daß Hegel Gottes Selbstbewußtsein nur als ein allmälig sich entwickelndes ansehen kann. Er setzt, ungefähr wie Schelling, Epochen in der Geschichte; und wie diese gegen einander nach den Momenten abgegrenzt sind, die allmälig im Bewußtsein der Menschheit wirklich werden, so müssen wir auch im göttlichen Geist ein von Moment zu Moment fortschreitendes Bewußtsein annehmen — eine Geschichte, die nicht ewig ihr Resultat auch wieder schon gegenwärtig und wirklich hat. Wozu sonst die lange Arbeit des Prozesses, wenn im eigentlichen und nächsten Sinn des Wortes Gott schon als Anfang zugleich das Resultat wäre?

Mit der Allmäligkeit der Entwicklung aber ist, wie mit jeder Geschichte, die Zeit gesetzt. Zwar soll das nach Hegel nicht gedacht werden: auf Gott ist der Begriff der Zeit nicht anwendbar. Allein wie sollte hier Gott sein ewig vollendetes Selbstbewußtsein haben? Wenn es am Tage ist, daß er es in dem Menschengeist nicht haben kann von Anfang an, weil diesem wesentlich ist, von der Befangenheit in der Natur beginnend, erst allmälig das volle Selbstbewußtsein, oder das Wissen der Einheit Gottes und des Menschen zu erlangen, in welchem allein Gott das Dasein als Geist hat: welches soll denn die Daseinsweise sein, in der, so lange der Menschengeist noch unvollkommen ist, Gott sich als absoluten Geist hat, weiß und verwirklicht ist? —

Es ist hierauf schon geantwortet worden: daß wir unsern Blick nicht auf die gegenwärtige Welt zu beschränken haben. Unserer Welt können ja möglicher Weise andere in unendlicher Folge vorangegangen, oder können es andere Wesenklassen sein, in denen Gott sich als absoluten Geist offenbare und geoffen-

baret habe immerdar [41]). So soll das göttliche Selbstbewußtsein dem Gebundensein an die Menschheit und an die Allmäligkeit enthoben werden. Allein dieses Auskunftsmittel möchte dem Systeme selbst ziemlich fremd und schon an sich ungenügend sein. — Ist die Geschichte der Menschheit wirklich die Geschichte Gottes, so gibt es nothwendig nur eine einzige Geschichte und eine einzige Welt, weil Gott nur Eine Geschichte haben kann. Eine neue Welt, nachdem in einer früheren Gott seine absolute Verwirklichung als Geist schon erreicht hätte, wäre da gänzlich unmotivirt, es wäre denn, daß Gott — gleichsam in einem Abfall von sich, das Resultat der frühern Entwicklung verloren gegangen wäre. Ist die Geschichte die reale Vernunft d. h. die Explication aller logischen Momente, so kann es nur Eine Geschichte geben. Es müßte die Vernunft nicht Eine sein, wenn eine weitere Geschichte eine wirklich andere, d. h. nicht blos eine leere Wiederholung völlig derselben logischen Momente sein sollte. Da aber die Vernunft Eine ist, und diese Eine in regelrechter Aufeinanderfolge ihrer Momente sich darstellt in der Geschichte der Menschheit, so haben wir hier nirgends ein Recht, auf andere Welten oder Wesenklassen zu provociren, damit Gott nicht mit erst werdendem Bewußtsein gedacht werden müsse. Jedenfalls könnte, wenn in ihrem Prozeß ein Fortschreiten ist, auch in ihnen Gott das absolute Selbstbewußtsein nur als Resultat, nicht als Anfang haben; und es ist also durch solche

---

[41]) Vatke hat Hall. Jahrb. Nro. 283—289. 1838, diese vom Standpunkte des Systems aus doppelt abenteuerliche Theorie nach frühern Vorgängen wiederholt. In solchen das System durchlöchernden Theorien mag sich das löbliche Streben zeigen, Gott ein nicht erst wachsendes, sondern ein ewig sich gleiches, absolutes Selbstbewußtsein zuzuschreiben. Allein sein Ziel kann dieß Streben nicht erreichen, es sei denn, daß ganz ähnlicher Weise, wie jene Theorie noch ein vernünftiges Jenseits für die Menschenwelt annimmt, ohne daß darum diese von göttlichem Leben entblößt sein müßte, auch der Widerwille gegen ein von dem Weltprozeß überhaupt unabhängiges göttliches Selbstbewußtsein verlernt wird. Wenigstens das werden wir sogleich sehen, daß die Absolutheit dieses Selbstbewußtseins anders nicht kann behauptet werden.

Berufungen das Räthsel nur rückwärts geschoben, und nur scheinbar etwas gewonnen. Ist aber kein Fortschreiten in ihrem Prozeß, so kann kaum von einem Weltprozeß, ja von einer Welt die Rede, und die Wiederholung der Welten, Perioden oder Individuen müßte etwas völlig Leeres, Zweckloses sein. Und so muß es bei dem Satz sein Verbleiben haben, daß nach dem Hegel'schen System, — falls nur der Prozeß der Geschichte einen Inhalt und Zweck hat, und nicht bloßer Schein ist an dem göttlichen Leben, — Gottes Bewußtsein noch nicht vollendet ist, so lange das menschliche noch fortschreitet [42]).

[42]) Es könnte nur so der Allmäligkeit der Entwicklung entnommen sein, wenn der selbstbewußte Gott, oder die Idee in ihr selbst ewige Realität hätte. Dieß könnte nun auf doppelte Weise verstanden werden, nämlich entweder so, daß Gott frei und unabhängig von der Welt und ihrem Entwicklungsgang ewig das absolute Selbstbewußtsein sei in sich; oder so, daß Gott als die geistige Substanz angesehen würde, die sich immer gleich in dem Entwicklungsgang der Menschheit nichts zu suchen noch zu finden hat, sondern übergreifend über die Individuen, als ihre Erscheinungen, in sich selbst alle Wesentlichkeit, Substanzialität vereinigt, so daß außer ihr nur Unwesentliches, Accidentelles sein kann. Das Erste entspräche der christlichen Idee von Gott, die zweite Ansicht ist von Baur vertreten, Trin. III, 925—928: der Geist sei an sich ewig zurückgekehrt, und mit sich Eins, Gott sei nicht blos der Prozeß, d. h. die im Setzen und Aufheben ins Unendliche verlaufende Wirklichkeit der Welt, sondern vor allem die Einheit dieses Prozesses oder das Prinzip desselben, in welchem alle Weltgegensätze nur ideell enthalten sind. „Daß überhaupt eine endliche Welt zur Verwirklichung der Idee ist, ist die nothwendige Bedingung des concreten göttlichen Selbstbewußtseins, was aber in der endlichen Welt im Einzelnen sich verwirklicht, ist der an sich seienden Idee gegenüber auch wieder das Unwesentliche." Da kann dann auch gesagt werden, daß Gott nicht Weltgeist sei, nemlich sofern der concrete Inhalt der Welt ein Unwesentliches ist, nur einen Schein des Seins hat. Aber in sofern als die Welt einen Augenblick des Seins hat und Gott nur durch ihre Vermittelung sich als Geist actualisirt, ist er auch so der Weltgeist. — Baur will den vermittelnden Prozeß einerseits als ewig vollendeten, andrerseits als fortschreitenden denken. Aber er bringt beides nicht zu-

72 *

Ist schon der so eben ausgesprochene Satz dem Begriffe Gottes zuwider, daher ihm auch Hegel, jedoch vergeblich, ausweichen wollte; ja stellt sich dadurch das System bereits in Zwiespalt mit sich selbst, indem es durch seine Theorie Gott in die Zeitlichkeit zu versetzen genöthigt ist, was es doch selbst als eine falsche Vorstellung ansieht: — so bricht der innere Zwiespalt in der philosophischen Grundlage obiger Christologie noch mehr darin hervor, wenn wir weiter betrachten, ob überhaupt (auch abgesehen von jener Allmäligkeit) die Welt das geeignete Medium nach dem Systeme sein kann, um dasjenige, was doch Ziel des Prozesses ist, zu vermitteln, nämlich, daß Gott absoluter Geist oder konkrete (nicht mehr blos abstrakte und substantielle, sondern zugleich subjektive, d. h. sowohl an als für sich seiende) Allgemeinheit werde? Die Frage wird zu verneinen sein.

Dieß Ziel kann und darf nicht vollständig erreicht werden. Denn sonst stockte und erlösche der Prozeß in dieser Vollendung. Im Ziel erstürbe Gottes Lebendigkeit. Es muß, damit Leben sei und Bewußtsein, immer wieder ein Endliches, Unvollkommenes da sein, weil nur in dessen Aufhebung das Göttliche sich als unendlichen Geist wissen kann. Wäre es ganz abolirt, so fehlte der Widerspruch und Gegensatz, der Alles Lebens Vater ist. Der mit der Idee Gottes als des bloßen Weltgeistes gegebene Prozeß hat das Widersprechende an sich, um seine adäquate Wirklichkeit zu haben, ewig ein nicht adäquates Medium (die Welt) setzen zu müssen; andererseits aber auch ebenso es aufzuheben, weil in keiner einzelnen Gestalt Gott wahrhaft und bleibend sein Leben und seine Wohnung haben kann.

So thut sich uns abermal der wohlbekannte in der neueren Philosophie so häufig aufgetretene Dualismus auf. Es ist in

sammen, weil es eine innere Unmöglichkeit ist. Vollendet sei er (S. 924), sofern die Idee in ihrem ewigen Ansichsein Alles enthalte, was die Wirklichkeit der Welt verwirkliche. Aber diese Vollendung, die in dem An sich läge, wäre eine Vollendung ohne das Höchste, die concrete Subjektivität, die daneben ein bloßes Accidens wäre. Es wäre das auf dem Boden des Systems die Forderung, Gott als ewig vollendet zu denken, ohne absolutes Selbstbewußtsein, das ja nur in der Welt soll verwirklicht sein können.

Gottes Wesen gelegen, ewig Endliches zu setzen, damit er durch dessen Ueberwindung, Negation, sich selbst als Unendlichen vermittle und wisse. Aber andererseits darf diese Ueberwindung nie eine absolute — d. h. also Gottes Wissen von sich als Unendlichem nie absolut sein; sonst stünde das göttliche Leben still. — Es ist in Gottes Wesen gelegen, durch Setzung von Endlichem in diesem selbst zur konkreten Allgemeinheit, zur Wirklichkeit als absoluter Geist zu gelangen. Aber andererseits ist es auch dem Einzelnen wesentlich, nur die unangemessene Offenbarung der göttlichen Idee zu sein, so daß es zu jenem Resultat nicht kommen kann.

So daß auch von dieser Seite nichts übrig bleiben wird, als entweder zu sagen, die Idee sei ewig in sich selbst real, und Gott bedürfe nicht der adäquaten Wirklichkeit der Welt zum absoluten Selbstbewußtsein, an welche gebunden dasselbe vielmehr nur ewig getrübt und unvollkommen sein müßte, oder aber, falls darauf soll beharrt werden, daß Gott sein absolutes Selbstbewußtsein nur durch Vermittlung der Welt habe, wird es als ewig sich suchend und nie sich findend nach den Principien des Systemes zu bezeichnen sein.

Da bleibt es dann bei dem unversöhnten Widerspruch, daß Gott ewig das Endliche setzen muß, um in ihm sich absolut zu wissen, und das wahre Dasein des Geistes, das allein in der Gottmenschheit ist, zu erlangen; andererseits aber nie zu diesem wahren Dasein kommen kann, weil es sowohl dem Begriffe des Endlichen widersprechen soll, daß die ganze Fülle der Idee in ihm offenbar werde, als auch dem Begriffe Gottes, der wesentlich Prozeß und nur als solcher Leben ist, irgend so realisirt zu sein, daß er seine absolute Wirklichkeit erreicht hätte. Daher werden denn die endlichen Gestalten als unangemessene Formen des göttlichen Daseins immer wieder zurückgenommen, und das göttliche Leben ist und erhält sich nur als das ewige Wechselspiel von Setzen und Aufheben des Endlichen [43]).

---

[43]) Hieraus ist ersichtlich, wie die absolute Persönlichkeit Gottes und der unendliche Werth der Persönlichkeit des Menschen mit ein=

Wollte man uns nun damit beschwichtigen, daß dieß denn doch nicht als eitles, leeres Spiel gedacht werden dürfe, indem vielmehr ein Fortschritt stattfinde in dem Prozesse, wie denn auch das Gesetzte, obwohl es als individuelle Erscheinung dem Loos der Endlichkeit nicht entgehen könne, sondern zurückgenommen werde, — doch als Moment in dem Folgenden aufbewahrt sei, so tritt zu den alten Widersprüchen nur noch ein weiterer hinzu. Denn da, wie oben auseinandergesetzt ist, in dem Begriffe Gottes und des Endlichen nach dem System die Nothwendigkeit liegt, den Prozeß als endlos, das Resultat — (sowohl das wahre Dasein Gottes als des Menschen) ewig unvollkommen erreicht zu denken; andererseits aber doch stets ein Fortschritt stattfinden soll, ein Zunehmen des geistigen Lebens der Welt und des göttlichen Selbstbewußtseins, was haben wir da Anderes, als doch wieder den dem System selbst so verhaßten progressus in infinitum, wie er überall sich ergeben muß, wo das Göttliche unter der Kategorie jener äußerlichen Unendlichkeit gedacht wird, das ewige Sollen, das immer erreicht werden soll, aber nie erreicht wird, ja dessen ewige Nichterreichung eben durch den Widerspruch verbürgt ist, welchem gemäß Gott nie aufhören kann, Endliches zu setzen aber wesentlich auch das Gesetzte als inadäquat immer wieder aufheben muß.

Soll dann aber diesem progressus in infinitum gewehrt

---

ander stehen und fallen. Scheinbar schließt die eine die andere aus: in Wahrheit aber haftet der Dualismus von Endlichem und Unendlichem an der Vorstellung von Gott als dem Weltgeist; während dagegen, wo Gott nicht blos extensiv unendlich gedacht wird, jene wahre Einheit des Unendlichen und Endlichen möglich ist, bei welcher sich Gott wirklich auf absolute Weise wissen kann in dem vollendeten Menschensohne, der die adäquate Erscheinung des ewigen Gottessohnes ist, nicht sofern er einsam bleibt, sondern sofern er auch das Haupt ist, und sofern das Leben, was sich in ihm concentrirt, in aller Herrlichkeit der Kirche sich aus einander breitet, des Leibes, in dessen Gliedern auf relative Weise sich die Einheit des Endlichen und Unendlichen wiederholt, welche absolut in dem Haupte ist.

werden, in welchen mit der Welt auch das göttliche Bewußtsein verflochten wäre, so wird die Sache nur noch bedenklicher. Aufgehoben kann der progressus in infinitum nur so werden, daß man ihn entweder in der Vollendung sein Ende finden läßt, oder aber so, daß man einen wahrhaften Fortschritt läugnet und in allen seinen Daseinsweisen den Geist für gleich vollendet ansieht. Jenes kann diese Philosophie, wie wir sahen, nicht, weil im absoluten Resultat mit dem Prozeß auch das Leben erlösche. Dieses aber, das Läugnen alles Fortschrittes, hätte in Beziehung auf das göttliche Selbstbewußtsein seinen guten Sinn, wenn es als ewig vollendet gedacht wäre. Allein da es sich erst durch den endlichen Geist und seine Momente vermitteln soll: so gewinnt die Läugnung des Fortschrittes einen andern Sinn, und ist sowohl in Beziehung auf die Welt als in Beziehung auf den Begriff Gottes verwerflich.

Was zuerst die Welt betrifft, so ist, wenn der Fortschritt und die Stufenfolge in den Epochen der Menschheit geläugnet wird, nach seinem eigentlichen Werth ein Geschlecht, wie das andere; das, worin eigentlich der Werth ligt, muß gleichermaßen in Allen zu finden sein [44]). Was ist aber dieses? Es ist die an sich seiende Göttlichkeit des Geschlechts. Dieß An sich ist aber nach dem System das Allgemeine, schlechthin Gleiche in Allen. Fällt diesem alle Bedeutung zu, so ist die Wirklichkeit, die Art und Weise, die Stufenfolge und Mannigfaltigkeit derselben, das Werthlose. Der einzige wahre Gehalt der Welt ligt in der abstrakten, völlig allgemeinen Bestimmung, daß Gott überhaupt sich ewig individualisirt. Wie er dieß thue, also der wirkliche z. B. ethische Gehalt der Individualitäten, ist gleichgültig [45]); wäre er es nicht, so müßte das Maaß und die Art der Wirklichkeit des An sich mit in Rechnung genommen sein.

Das An sich der Welt aber ist das göttliche Wesen. Ist die Welt der Wirklichkeit nach ihrem Gehalt gleichgültig für

[44]) Vgl. Rechtsphilosophie von Hegel §. 345, wie denn überhaupt unläugbar diese idealistische Philosophie eine Neigung hat zu der Betrachtungsweise, von der wir nun reden wollen.

[45]) Vgl. Baur, Trin. III, S. 925.

dasselbe, ihre Ausbreitung und Mannigfaltigkeit, und ihr Fortschreiten nur ein Zufälliges für den Weltgeist, weil es ihm nur um die ganz abstrakte Bestimmung des sich als endlich Setzens und Wiederaufhebens zu thun ist, um durch stete Negation des gesetzten Endlichen seine Unendlichkeit zu bewähren: so ist der ganze wesentliche Gehalt der Welt und Geschichte nur ein leeres Spiel, eine endlose Wiederholung; die Welt der Wirklichkeit nur eine Welt markloser Gestalten ohne Sinn und Zweck, von Gott verlassener Zufälligkeiten, indem Gott in denselben keinen Gehalt auszulegen oder zu verwirklichen hat, vielmehr ihm nur darum zu thun ist, im Wechsel von Setzen und Aufheben des Endlichen sich selbst als Leben zu erhalten.

Da sinkt dann freilich der große Organismus von Geistern, von Persönlichkeiten, deren jede für sich von unendlicher Tiefe und Bedeutung ist, dergleichen das Christenthum kennt und schafft, herab zu der zahllosen Mannigfaltigkeit von Exemplaren der Gattung, welche keine wahrhaft geistige Eigenthümlichkeit haben.

Die Prädikate, die hier der Person Christi abgesprochen werden müssen, weil mit dem Begriffe des Weltgeistes gegeben ist, daß er sich in einem Einzelnen nimmermehr darstellen kann, sondern nur im Ganzen, sollen zwar der Menschheit zufallen; und so scheint, wenn auch auf Kosten Christi, die Menschheit erhöht, zumal die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur als reale, nicht als Kant'sches unwirkliches Sollen, ja als eine in unendlich höherem Sinne reale und wahre gepriesen wird als die auf Ein Individuum beschränkte sei. Aber während im Christenthum die Kehrseite der Niedrigkeit des Menschen durch die Sünde seine Hoheit durch jenes Eine Individuum ist, so hat jene besonders von Strauß verkündigte Apotheose der Menschheit überhaupt zu ihrem Revers die Nothwendigkeit der Sünde so lange Leben ist, und jene Realität der Einheit Gottes und des Menschen die ewige Nichtrealität, indem es unmöglich sein soll, daß das Urbildliche historisch werde. An sich sollen alle Menschen göttlich sein, aber in der Wirklichkeit Jeder seinem Begriff immer und wesentlich widersprechend. Denn der Begriff eines Jeden ist in dieser Philosophie nicht eine individuelle, ideale Per-

sönlichkeit, sondern das Allgemeine oder Gott, dem als Unendlichem das Endliche wesentlich unangemessen ist. Das ist statt Ueberwindung nur Ueberbietung des Kant'schen Dualismus zwischen Sollen und Sein; und wenn von ihm und der Wirklichkeit hinweg auf das immer auch in der Sünde und in dem Zwiespalt sich gleichbleibende An sich als die Hauptsache hingewiesen wird, so heißt das unter Kant zurücksinken, und an die Stelle der Ethik eine gegen Gut und Bös indifferente Physik oder Logik setzen.

Wie wir aber hierin eine höhere Ansicht vom Wesen der Menschheit nicht finden können, so ist zweitens auch der Begriff Gottes völlig ungenügend weil in letzter Beziehung unethisch gedacht. Da der Prozeß der Welt zugleich der des göttlichen Lebens und seine Manifestation sein soll, der Gehalt aber des Gesetzten völlig bedeutungslos ist, so wäre Gott hier nur das schlechthin formelle Leben, die principielle Einheit des Setzens und Aufhebens. Wie die Explikation des menschlichen Selbstbewußtseins im Fortschritt zu immer höhern Stufen für Gott etwas Gleichgültiges wäre, so müßte auch die Vollendung des eigenen Selbstbewußtseins, die nur durch das Endliche hindurch möglich sein soll, für Gott etwas Gleichgültiges sein. Zu seinem Begriffe gehörte nicht, daß er sich wisse in seinem innern, unendlichen Reichthum als absoluten auch ethischen Geist, sondern nur, daß er sei die ewige Einheit des Setzens und Aufhebens des Endlichen. Wo aber der Gehalt so aus Gott hinausgehalten wird, da ist, um mit dem System selbst zu reden, die Form abstrakt und unwahr gedacht, weil sie nicht Eins ist mit dem Inhalt.

Nun ist aber schon das absolute Selbstbewußtsein nicht etwas, was dem absoluten Geiste nach Belieben zu- oder abgesprochen werden könnte, wie es eben kommt; sondern er ist nicht absoluter Geist ohne absolut sich selbst zu wissen. Wäre Gott nicht absolutes Selbstbewußtsein, so könnte er zwar Wissen dennoch sein, oder Bewußtsein, aber nicht einmal absolutes Wissen; denn sein Bewußtsein wäre zwar erfüllt mit dem Vielen, allein dieß Andere ist nicht er selbst, und so fehlt seinem

Wissen ein Wesentliches, weil er nicht sich selbst Gegenstand und Inhalt seines Wissens ist. Und hier hilft es nicht zu sagen, dieses Andere sei wesentlich er selbst, indem er das Anderssein als Bestimmung seiner in sich aufgenommen; denn gesetzt, es wäre also, und das Umschlagen der Idee in ihr Anderssein stände nicht so unbewiesen da, als wir oben sahen, so ist doch dieses Andere nur an sich er selbst; daß er das Andere an sich sei, müßte auch in sein Bewußtsein treten, damit dieses durch das sich selbst Wissen im Andern absolut verwirklicht wäre. Fehlt dieses, so ist das göttliche Bewußtsein nicht vollendet, die Einheit seiner selbst und des Andern ist nur an sich da, nicht gewußt; es gäbe ein Moment der Wahrheit was nicht von Gott gewußt, sondern nur in der Form des unmittelbaren Seins da wäre: und ebendamit, daß das Bewußtsein sich nicht zum Selbstbewußtsein vollendet, wäre es selbst nicht absolut. Aehnliches ließe sich von den ethischen Bestimmungen des Gottesbegriffs nachweisen.

Keineswegs soll behauptet werden, daß die obige Betrachtungsweise die einzige sei, unter welcher Welt und Gott in dem Systeme gedacht sind. Aber, wenn dann wieder die Welt in ihrem Reichthum von Individualitäten nicht als wesenloser, hinfliehender Schatten, als Accidens an der göttlichen Substanz, sondern die Geschichte der Menschheit wirklich als eine Entfaltung des göttlichen in sie eingegangenen Lebens, als Verwirklichung des unendlichen Reichthums der göttlichen Idee betrachtet wird, so ist das nur ein Beweis, wie in dem System zwei sich völlig widersprechende Anschauungsweisen unversöhnt neben einander hergehen, wie jene rein idealistische Betrachtungsweise, welche die Welt zu einem Schattenreiche macht, sich nicht durchführen läßt, ohne daß die Schatten immer wieder nach dem Lebensblute der Wirklichkeit dürsten. Wenn andererseits das absolute Selbstbewußtsein Gottes immer wieder festgehalten werden will, ohne daß doch einzusehen ist, wie dieß irgend damit sich vertrage, daß die Welt das Medium für dasselbe soll bilden können, ohne daß die Absolutheit von jenem verletzt werde, so ist dieß nur ein Beweis, wie die Wahrheit immer wieder wenig-

stens in sofern sich geltend macht, als sie das Irrthümliche nie läßt, ohne es durch Reste der Wahrheit mit sich selbst in Widerstreit zu setzen und so über sich hinaus zu führen [46]).

All das Bisherige mag uns überzeugen, daß das System, in sich selbst noch nicht vollendet, sondern voller Widersprüche, besonders in Beziehung auf das, was die Grundlage seiner Ansicht über die Christologie ist, in keiner Weise als befugt kann angesehen werden, diese zu richten, noch als fähig deren Unmöglichkeit zu begründen. Denn es kann diese Unmöglichkeit nur um den Preis der Bedeutungslosigkeit alles Wirklichen, oder des ewigen Dualismus eines progressus in infinitum behaupten. Das Christenthum steht weit über ihm, wie wir gesehen haben, in dem Punkt, der hier die Hauptsache ist, in seinem Begriff vom Endlichen und Unendlichen. Denn während sich, wie nachgewiesen ist, in dieser Philosophie immer wieder der schlechte Begriff von Unendlichkeit einschleicht, bei welchem es freilich undenkbar ist, daß Endliches unendlich, das Unendliche endlich sei, d. h., bei welchem der Begriff der Menschwerdung Gottes nie ganz und wahrhaftig sich realisiren kann — so ist es nach dem Christenthum nicht widersprechend, daß die wahre, intensive Unendlichkeit in Endlichem sei, sondern es verkündigt diese wahre Versöhnung des Endlichen und Unendlichen als geschehen in dem Sohne Gottes, als fortwährend geschehend in denen, die durch den Glauben Kinder Gottes und Glieder werden an dem Haupte, das da ist Christus. Das führt noch auf eine andere Seite der Betrachtung.

War einmal Gott als das Wesen der Welt bestimmt, so war es eine logisch erlaubte Umsetzung des Subjektes und des Prädikats, wenn Feuerbach damit Ernst machend, das Wesen der Welt zur Welt selbst zu rechnen, die Welt zum Subjekt

[46]) Mit dieser Kritik des Systems stimmen im Wesentlichen zusammen die treffliche Schrift von K. Ph. Fischer, die Idee der Gottheit, 1839. Billroth, Vorlesungen über Religionsphilosophie, Leipz. 1837. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neuern Philos. A. 2. 1841. Chalybäus, Philos. u. Christenth. Ein Beitrag z. Begründung d. Religionsphilos. Kiel 1853.

und Gott zum bloßen Prädikat an der Welt machte. Damit war dann in absoluten Anthropologismus, den Vorläufer des Materialismus übergegangen. Davon ist der Theil der Schule Hegels allerdings weit entfernt, der vielmehr die Welt nur idealistisch, als Schein oder selbstloses Accidens zu behandeln weiß [47]. Aber wie er mit seinen Mitteln diesem Umschlage nicht zu wehren vermag, da nur in dem Ethischen und in der Religion und ihrer Logik die Macht dawider liegen kann, indem nur durch jene der Begriff Gottes eine Selbständigkeit gewinnt, welche ihn davor sichert, vielmehr nur als Welt angesehen zu werden: so muß jener Theil der Schule selbst, um den Widersprüchen in Hegels System zu entgehen, zu einem wenn auch etwas modificirten Fichte'schen Idealismus oder zu Spinoza zurückfallen. Damit aber läßt er eine der beiden Seiten, welche zu vereinigen Hegel sich zur Hauptaufgabe gesetzt hatte, fallen. Strauß bekannte offen, aus den Widersprüchen, die Hegel nicht bewältigt, zu Spinoza zurückkehren zu wollen. Baur gibt gleichfalls zu verstehen, das System biete zwei mögliche Auffassungen dar, er selbst neigt sich mehr der idealistischen zu. Mit diesem Rückfall auf frühere Standpunkte ist aber das Problem der Ueberwindung des Spinozismus und des subjectiven Fichte'schen Idealismus, die Ineinanderbildung von Substanz und Subjekt woran Hegel seine Kraft gesetzt, aufgegeben und fallen gelassen. Denn vielmehr beide sind von diesem Theil der Schule doch wieder als einander ausschließend gedacht. In dieser Hinsicht verdienen nun einige andere Männer der Schule noch Beachtung, welche, statt die bildungsfähigen Keime des Systemes auszustoßen, den Gedanken jenes Problems, der das Neue, was Hegel erstrebte, bezeichnet, zu bewahren suchen durch Fortbildung und reine Durchführung desselben [48]. Sie sind dabei zum Theil geleitet von einer

---

47) Vgl. Baur, Trin. III. 959. Anm. Gleichwohl soll nach Baur eine solche Welt ernstere, festere Unterschiede in Gott begründen, als die Trinitätslehre der Kirche.

48) Jul. Schaller, der histor. Christus u. d. Philosophie; Kritik der dogm. Grundidee des Lebens Jesu v. Dr. Strauß 1838. Göschel, Beiträge z. spekul. Philosophie v. Gott u. d. Menschen und vom

energischeren Idee des Sittlichen, und gehen kraft dessen und der damit gegebenen Idee der Persönlichkeit darauf aus, über die erste Stufe der neuern Zeit, die der unmittelbaren, abstrakten Einheit des Göttlichen und Menschen, welche Einerleiheit geblieben war, hinauszuführen, und dem Unterschiede in der Einheit sein Recht werden zu lassen.

J. Schaller und Göschel nehmen schon dadurch eine wahrere und dem Christenthum entsprechendere Stellung ein, daß sie das Böse einer ernsteren Beachtung würdigen. Beide leugnen die Nothwendigkeit der Entwicklung durch Sünde hindurch. Denn diese These, sowie die von der Unerreichbarkeit der Bestimmung des Menschen alterirte, sagt Schaller, das menschliche Ideal, bezeichnete als das Wesen des menschlichen Geistes die unüberwindliche feste Endlichkeit. Rechnen wir das Böse und das schlechthin beschränkte Wissen zum Wesen des Menschen, so ist eben dieß seine Idee, sein Ideal, und das Sündigen gehört zu seinem Begriffe [49]). Göschel klagt über die Vernachlässigung der Lehre von der Sünde in der Spekulation, und über voreilige Urtheile Hegels hierüber, die zu seinem System, wie er, meint, nicht passen. Die Erkenntniß der Sünde sei mit Recht das β und ψ der Philosophie genannt. Was ihre angebliche Nothwendigkeit betreffe, so entkräften die Beweise für sie sich selbst. Man sage: die Willkür und die Selbstunterscheidung und Trennung von Gott sei nothwendig zur Verwirklichung der Freiheit und des Selbstbewußtseins. Vielmehr aber sei nur die Möglichkeit der wirklichen Willkür, nicht die Wirklichkeit, nur die Unterscheidung, nicht die Scheidung von Gott nothwendig zur Freiheit und zum Selbstbewußtsein; es lasse sich vielmehr zeigen, daß die Verwirklichung der Willkür der Freiheit geradezu zuwiderlaufe und jene Scheidung statt Erkenntniß Verfinsterung bringe.

Gottmenschen. Mit Rücksicht auf D. F. Strauß's Christologie, Berlin 1838. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft 1839. Rosenkranz, Theol. Encyclop. A. 2. 184 S. Marheineke, Syst. d. christl. Dogmatik, herausgeg. v. Matthies und Vatke, Berl. 1847.

49) S. 39. 86 f.

Das Böse habe die Speculation als zufällig anzusehen und in sich Raum für Zufälliges zu lassen [50]). Sonach kann von dieser Seite nichts hindern, die Idee in Christi Person sündlos realisirt zu sehen.

Noch tiefer ins Ganze des Systems nach seiner unmittelbaren Gestalt greift das ein, was beide gegen die Vorstellung von Gott als dem Weltgeist vortragen. Man hat vollkommen Recht, sagt Schaller [51]), „wenn man an der Behauptung festhält, daß das Absolute aufhöre, absolut zu sein, wenn dasselbe als von dem endlichen Wissen des Menschen vermittelt und somit bedingt gedacht werde. Eine solche Vermittlung finde z. B. dann statt, wenn Gott an sich unpersönlich, erst im Wissen des Menschen von ihm zum Bewußtsein seiner selbst kommen soll. Und wenn wir vollends nicht nur das Bewußtsein des Menschen von Gott überhaupt, sondern das dem Inhalt wie der Form nach bestimmte Wissen des Menschen von Gott, als die Vermittlung betrachten, durch welche Gott seine Form erhalte, so erscheine der Fortschritt des menschlichen Wissens von Gott auch als Fortschritt des Wesens Gottes selbst. Wenn also der Mensch Gott nur als Substanz vorstellt, so ist Gott auch nur Substanz, und erst mit der Vorstellung Gottes als des absoluten Subjects geht Gott auch aus der Substantialität in die Subjcktivität über, bis er vom Menschen als Person gefaßt, endlich zur wirklichen Persönlichkeit gelangte. Das Bewußtsein dieser Bedingtheit Gottes durch das endliche Bewußtsein müßte den Glauben an Gott als Substanz, oder Subject, oder Person geradezu aufheben, und in die Gewißheit umschlagen, daß nicht Gott, sondern das mensch-

---

50) Beiträge S. 17–23. Vervollständigt ist der Beweis von der Nichtnothwendigkeit des Bösen durch Chalybäus, der auf den wesentlichen Unterschied zwischen Sünde und allmählicher Entwicklung zur Vollkommenheit durch Unvollkommenheit hindurch aufmerksam macht, Syst. d. specul. Ethik I, 143 ff. Wissenschaftsl. S. 189 ff.

51) l. c. S. 53 ff. Aehnlich auch Billroth in s. Vorlesungen über die Religionsphilosophie Leipzig 1837. vgl. Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Berl. 1839.

liche Wissen das wahrhaft Absolute sei [52]), denn das Absolute wäre da vollständig ein **Produkt** des endlichen Wissens, das in sich selbst ruhend nicht in einem Andern seine Voraussetzung hätte.«

Dieser subjektive Idealismus hebe aber auf seiner höchsten Spitze sich selbst auf. Und auch abgesehen hievon trete die Einseitigkeit der Behauptung, daß Gott gerade Das sei, als was ihn der Mensch denke, sogleich dadurch hervor, daß z. B. die Vorstellung der Substanz sogleich verschwinden würde, wenn Gott wirklich die Substanz wäre; daher sei der Glaube an Gott als an die absolute Substanz schon die thatsächliche Widerlegung seines eigenen Inhalts. Die Substanz schließt ja durch ihren Begriff schon die Vorstellung, also auch die Vorstellung von ihr selbst aus, und versenkt alles in unterschiedslose Einheit. Vielmehr, wie in der Gewißheit von der Wahrheit überhaupt unmittelbar das Bewußtsein ligt, daß die Wahrheit nicht erst vom Subject gemacht und erfunden, daß sie vielmehr an und für sich die Voraussetzung für das wissende Subjekt ist: so ligt auch in dem Glauben an den persönlichen dreieinigen Gott die Gewißheit, daß Gott nicht erst durch den Menschen persönlich und dreieinig geworden ist, sollte auch der Mensch erst in der Zeit das Wesen Gottes als dreieinige Persönlichkeit erkannt haben.

Aehnlich hat **Göschel** an der Ueberwindung der falschen Vorstellung von Gott als dem bloßen Weltgeiste gearbeitet [53]). Er hat zu dem Ende die immanente Trinität nicht mehr blos als ein Spiel der Liebe Gottes mit sich selbst, sondern als ernstliche Unterschiede in Gott gefaßt, in welchen er sein ewiges, absolutes Selbstbewußtsein und Persönlichkeit hat. Dabei verdient noch Erwähnung, daß er zwischen dieser immanenten Trinität und der ökonomischen, zwischen der ewig in sich selbst vollendeten göttlichen Persönlichkeit und der historischen Person- oder Mensch-

---

[52]) D. h. die Consequenz dieses Pantheismus wäre der Anthropologismus.

[53]) Dabei hat sich aber Göschel dadurch in eine schwierige Lage versetzt, daß er seine Einstimmung mit Hegel als eine ausdrückliche hat behaupten wollen.

werdung das Band nicht verlieren will (vgl. z. B. S. 264). Er dringt mit Recht darauf (S. 262), daß man sich vor beiden Extremen hüte, dem der Abstraktion des Göttlichen und Menschlichen gegen einander, und dem andern, welches den Unterschied beider verflüchtigt und verwischt. Diese Vermischung finde sich in der Schule in den manchfachsten Ausdrücken: der Unterschied werde durch die Einheit für beseitigt angesehen; es werde wohl gar gelehrt, daß, weil die Immanenz Gottes in der Welt und die Transscendenz Gottes gegen die Welt sich durchdringen, nunmehr auch keines dieser beiden Momente in ihrer Aufhebung gültig und wirklich sei, statt daß gerade durch die Vermittlung der Unterschied desto heller in's Licht gesetzt werde. Dieser Vermischung des Unterschieds zwischen dem absoluten und endlichen Geist habe die Philosophie gegen ihre Schule nach allen Seiten zu begegnen. Die Ursachen dieser Trübung der Philosophie seien theils der Mangel wirklicher Erkenntniß der Sünde, theils die, weil nicht historische, auch nicht reale Vorstellung von der Erlösung, theils das Mißverständniß des Begriffs der Aufhebung, oder die Verwechslung der Einheit und Einerleiheit [54]).

In der That, wird nicht der Unterschied in der Einheit bewahrt, so kann die Folge nur sein, daß entweder in der Substanz auch das Wesentliche der Subjektivität gefunden und so in jener diese absorbirt wird, oder umgekehrt in einem neuen Fichtianismus die göttliche Substanz sich verflüchtigt.

Aus dieser Verwerfung der Idee von Gott als dem bloßen Weltgeiste entwickeln sich sofort die folgenreichsten Sätze. Denn nun kann es, ohne Verletzung der wirklichen Einheit zwischen Gott und dem Menschen, auch zu einem festen Unterschiede

---

[54]) Auf die absolute Unabhängigkeit Gottes vom Menschen, die schon in s. Aseität liege, drangen auch im Interesse der Persönlichkeit Gottes Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, mit einer Vorrede von Gabler, Berlin 1838. Gabler, De verae Philosophiae erga christ. relig. pietate 1836. Hanne, Rationalismus u. spekul. Theol. in Braunschweig 1838. u. And., auch Conradi a. a. O. hält die ewige absolute Reflexion Gottes in sich fest.

zwischen beiden, und mit der Anerkennung der Persönlichkeit Gottes auch zur Anerkennung des unendlichen Werthes der menschlichen Persönlichkeit kommen [55]). Um diese letztere Seite der Sache nun haben sich Schaller und Göschel wesentliche Verdienste erworben. Jener zeigt auf überzeugende Weise, daß, wenn die Unendlichkeit nicht auch in die Form der Einzelnheit oder Subjektivität eingehe, sondern beide außer einander bleiben, die Versöhnung noch nicht geschlossen sei. Mit Recht finde man diese Versöhnung nicht in einer blos moralischen Einheit Gottes und des Menschen, sondern in einer wesentlichen, d. h. in der Idee der Gottmenschheit. Wolle man nun aber die Gottmenschheit der ganzen menschlichen Gattung zuschreiben, sage man, (S. 64 ff.) daß kein Einzelner die Fülle der Göttlichkeit in sich umfassen könne, und soll so die Gattung der Menschheit der wirkliche Gottmensch sein, so sei diese Lehre von Christus so wenig die Aufhebung der dem christlichen Bewußtsein wesentlich vorangehenden Entzweiung des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen, daß sie vielmehr die Entzweiung als unauflöslich fixire. Die Theilnahme des Einzelnen nämlich an der Gattung ist keine persönliche, sondern nur substantielle Theilnahme, und doch ist das eben die Basis der Entzweiung, daß der Mensch sich nicht als sich selbst wissendes Subjekt mit Gott in Einheit weiß. Die absolute Substanz setzt nicht nur alles Einzelne sondern auch die einzelnen Personen zu nur verschwindenden Momenten ihres Wesens herab. Dasselbe thut das absolute Subjekt, welches als Eines ohne wirklichen Unterschied in sich selbst ist. Das sich in der Entzweiung wissende Subjekt verlangt nicht nach der Einheit mit der Gattung, die es ja nie verliert, sondern nach einer Einheit mit Gott, und zwar nicht einer nur substantiellen sondern persönlichen, der Mensch will

---

[55]) Vgl. Schaller l. c. S. 50 ff. Man vergesse aber nicht, daß hiemit nur erst eine, wenn gleich sehr wichtige Vorfrage für die Christologie erledigt ist. Die Nothwendigkeit der Gottmenschheit kann anerkannt sein, und doch die Anwendung auf die Christologie noch sehr verschieden ausfallen.

sich in Gott frei wissen. Diese der Entzweiung nothwendig immanente Sehnsucht nach der Versöhnung wird dadurch, daß der Gattung der Menschheit die Gottmenschlichkeit zugestanden wird, nicht erfüllt, sondern vielmehr als unerfüllbar abgewiesen und auf eine substantielle Theilnahme an der Göttlichkeit reducirt, von deren Unzureichenheit für den Geist die Entzweiung selbst das entschiedenste Bewußtsein hat. So bleibt das unumstößlich gewiß, daß die blos substantielle Theilnahme des sich wissenden Subjects an der unpersönlichen Gottmenschheit nicht die Versöhnung, sondern die Entzweiung ist.

Hatte ferner Strauß mit den Kategorien „Gattung und Exemplare der Gattung" operirend gesagt, in der Allheit ihrer einander ergänzenden Individuen und in ihr allein habe die menschliche Gattung ihre Vollkommenheit, die Einzelnen seien als solche nur einseitige Bruchstücke des Ganzen, das in der ganzen Ausbreitung der Menschheit sein Dasein habe, so zeigte Schaller siegreich sowohl, daß das Wesen des Geistes bei solchen Naturkategorien noch ganz ignorirt sei, die auf dasselbe nicht passen, als auch positiv, daß vielmehr gerade des Geistes Wesen sei, das Allgemeine in subjektiver Form zu sein, oder eine Totalität zu bilden. Das Auseinanderfallen des Begriffs und der Realität sei gerade das Wesen der Natur; weil dieses für sich ein unaufgelöster Widerspruch ist, indem die Gattung in der Natur nie eine ihrer Idealität entsprechende Realität, nie sich selbst in den Individuen gewinnt, weist es über sich selbst hinaus. Die Lösung dieses Widerspruchs ist der Geist. Durch Selbstbewußtsein und Willen scheidet er sich ab von der Natur und setzt diese zum Moment an sich herab. So ist der Einzelne nicht blos dieses einzelne Individuum, sondern als Einzelner zugleich Ich, einfache Allgemeinheit. Dadurch allein, durch diese unendliche Bestimmtheit an sich selbst ist das Individuum zugleich Person. Die einzelne Person hat die Gattung nicht als Substanz in sich, sondern weiß sich selbst, ist für sich in ihrer Einzelheit, ohne an einem andern ihr Supplement zu haben, zugleich die Gattung in sich selbst. (Er will sagen: eine Tota-

lität). Dadurch hört das Allgemeine auf, nur Substanz zu sein, und **verdoppelt** (d. h. vervielfacht) sich [56]).

Wenn nun aber jeder Geist als solcher Totalität ist und nicht bloßes Fragment, wie die einzelnen Arten in der Natur, so muß auch Christus eine Totalität, Einheit des Allgemeinen und des Individuellen sein. Aber da fragt sich, welche Dignität bleibt da der Person Christi, wenn Alle als Personen Totalität sind? Hier ist **Schaller** ungenügend. Denn einerseits macht

[56]) A. a. O. S. 36. Dasselbe meint Rosenkranz Encycl. 2. A. S. 64, wenn er es als Art der Idee d. h. als Nothwendigkeit der Vernunft bezeichnet, das Einzelne als die Einheit des Besondern und Allgemeinen, also als punktuelle Totalität zu setzen. Nur daß Natur und Geist von ihm zu wenig unterschieden werden. Auch kann man nicht mit Rosenkranz sagen: „Jeder Mensch ist alle Menschen, jeder Geist ist alle Geister." Denn diese Formel setzt und leugnet zugleich die Unterschiedenheit der einzelnen Geister, die dadurch nicht ausgeschlossen ist, daß sie als Geister Totalitäten sind. Besonders aber hat Conradi (Christus in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft 1839. S. 58.) auf das Wesen der Persönlichkeit aufmerksam gemacht. „Sie ist eben dieses, die Realität des Begriffs in seiner Unendlichkeit zu sein." S. 257 ff.: die Individuen der natürlichen **Gattung** sind nur Durchgangspunkte, Andeutungen des Lebens der Gattung, Muster, Exemplare. Aber mit diesem natürlichen Verhältniß von Gattung und Individuum ist der Begriff der **Menschheit** nicht erreicht; auch könnte man da nicht sagen, daß die Idee in der Menschheit realisirt sei, indem es der Idee wesentlich ist, ihrer selbst bewußt d. h. in einem Selbstbewußtsein verwirklicht zu sein. Jedenfalls müsse also in der Welt der Menschheit, der **persönlichen** Wesen die Verwirklichung der Idee gesucht werden. Aehnlich bezeichnet **Marheinecke** Syst. d. Dogm. S. 293. den Begriff der **Persönlichkeit** als den das Räthsel des scheinbaren Widerspruches zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen lösenden. In ihr finde statt der Uebergang der Absolutheit in die Ichheit und der Ichheit in die Absolutheit; durch sie sei Menschwerdung Gottes möglich. Hiemit langt dieser Theil der Hegel'schen Schule, nicht ohne Hinzunahme des **Willens** zu dem Wissen, an demselben Punkt, der Persönlichkeit an, als der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, den wir in Schellings Freiheitslehre fanden. Auch **Vatke** (die menschliche Freiheit ꝛc. 1841) hat nach dieser Seite das System fortzubilden gesucht; ferner in unabhängigerer Stellung zu Hegel Fischer, Fichte, Weisse.

er sich anheischig zu zeigen, daß in Christus Gott auf einzige Weise sich gottmenschlich offenbare [57]), andererseits, ohne Vermittlung hiemit, fordert er, daß behufs der Versöhnung die ganze Fülle des Göttlichen in jedem Gläubigen sei [58]). Wäre nun irgend durch die Idee Gottes oder des Menschen motivirt, daß wir durch Christus an dieser Fülle Theil haben, so wäre eine Vermittlung beider Sätze in Aussicht: Christus wäre von allen nicht zwar durch seine Fülle unterschieden, die er vielmehr nicht für sich behält sondern mittheilt, aber dadurch daß er der reale Quellpunkt aller göttlichen Segensmittheilung an die Menschheit innerhalb ihrer selbst ist. Allein statt dessen verläßt er den speculativen Weg und betritt den blos historischen, so daß er das Ziel, das er sich steckte, nicht erreicht. Er erinnert einerseits daran, daß die Menschen wie sie sind den Begriff ihrer Persönlichkeit nicht realisiren, vielmehr im Zwiespalt, in der Sünde sind, und der Versöhnung bedürfen, die nur durch Gottes Gegenwart und Selbstoffenbarung könne gestiftet werden, andererseits daran, daß Christus als die erste persönliche Gegenwart Gottes in der Welt anzusehen sei, denn jeder geistige Fortschritt gehe aus von der Energie der Individualität; das sei die Art der Idee, zuerst zu geizen, an einem einzelnen Punkt hervorzutreten, und von diesem aus erst ihre innerliche Fülle über Viele auszuschütten [59]). Aber warum statt der historischen Mittlerschaft nicht die innere Selbstmittheilung Gottes zur Versöhnung genüge, wird nicht klar, und ebensowenig, was Andres der historische Christus gethan habe, als daß er das Bewußtsein der Einheit mit Gott in den Andern veranlaßte, was offenbar eine dürftige, ja fast zufällige und jedenfalls vergängliche Bedeutung Christi aussagte [60]). Schallers Verdienst besteht mithin vornemlich

---

57) S. 86 f.

58) S. 85.

59) S. 96—99. 58.

60) Nach dem oben bei Hegel Bemerkten folgt aus dieser empirischen Ableitung höchstens die Nothwendigkeit des Glaubens an die vollkommene Gegenwart Gottes in Christus. Es entzieht sich ihm auch selbst dieser Mangel nicht ganz S. 93. Ja nach S. 127.

nur darin, gezeigt zu haben, daß die Gottmenschheit im Subjekt, in der Persönlichkeit und in keiner andern Form ihr adäquates Dasein haben kann.

An dem Punkte nun, wo Schaller die Aufgabe hatte fallen lassen, griff Göschel (Beiträge u. s. w. 1838) ein. Er sucht den Begriff der Gottmenschheit, welcher bei Schaller noch immer zu einer profusen Anwendung auf Alle sich neigte, dadurch näher zu bestimmen, daß er nicht stehen bleibt bei dem Begriff der Totalität, die jede einzelne Person zu sein bestimmt ist, sondern weiter greifend für die unendliche Vielheit dieser Totalitäten wieder fordert, daß sie auch als eine Einheit, nicht blos als diffuse Pluralität gedacht werden [61]). Der Werth der

scheint er auch eine nur vergängliche Bedeutung Christi anzunehmen. „Die Theilnahme Aller an der Person und That Christi enthält allerdings eine Negation des Einzelnen, individuellen Christus in sich," wiewohl er beifügt: sie ist jedoch nur dadurch eine wirkliche und geistige, daß sie eben so sehr auch die spezifische Eigenthümlichkeit Christi anerkennt und als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens festhält. Noch bestimmter löst Conradi, Kritik der christl. Dogmen, S. 280 ff. Christi Persönlichkeit zuletzt wieder „in die Unendlichkeit des persönlichen Geistes" auf. Leiblichkeit sei nur das relative Ende der Wege Gottes, nemlich bis dahin, wo die Geistigkeit in die Leiblichkeit, die endliche Individualität, die durch sie gesetzt werde, hineingeboren sei; von da an aber gelte: Geistigkeit ist das Ende der Wege Gottes, und in dieser werde die endliche Individualität aufgehoben.

[61]) Diesen Weg hatte schon meine Abh. in d. Tüb. Zeitschr., welche die Grundlage vorliegenden Werkes ist, eingeschlagen 1836, 1. S. 239. Der dogmatische Grundgedanke ist dann in der Schlußabh. der vorigen Ausgabe S. 527 ff. wörtlich wiederholt. Nachdem nemlich bemerkt ist, die ganze Entwicklung der Wissenschaft zeige, daß sie auch bei dem besten Willen Christo eine specifische Eigenthümlichkeit und Einzigkeit nicht bewahren könne, wenn sie nicht auf der Spur der kanonischen Lehre bleibend (1 Cor. 15, 45—47. Röm. 5, 12 ff., Eph. 1, 19—23., 4, 10—16., 5, 23 ff. Col. 1, 13 ff., Hebr. 1, 2. 3., Joh. 1, 1—14.) ihm auch eine metaphysische zuerkenne, wird wiederholt: „Wie eine tiefere Naturbetrachtung die untergeordneten Stufen des Daseins als die zerstreuten, auseinandergefallenen Momente Eines Ganzen, Einer

Persönlichkeit, den Schaller u. A. festgestellt, forderte hiezu dringend auf, damit die einzelnen Persönlichkeiten nicht als leere

---

Idee betrachtet, welches sich dann in der edeln gottähnlichen Gestalt des Menschen zusammenfaßt, der als solcher das Haupt und die Krone der natürlichen Schöpfung ist: so ist auch die Menschheit als die auseinandergetretene Vielheit eines höhern Ganzen, einer höhern Idee zu betrachten, nemlich Christi. Und wie die Natur sich nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammelt, sondern im wirklichen Menschen, so faßt sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer bloßen Idee, einem idealen Christus, sondern in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstellt und aller einzelnen Individualitäten Urbilder oder ideale Persönlichkeiten in sich versammelt. Und wie die erste Zusammenfassung zerstreuter Momente, die in Adam geschah, obwohl eine Zusammenfassung der Natur und selbst noch an ihr participirend, selbst noch ein Naturwesen, doch eine unendlich höhere Gestalt darstellt, als jedes der einzelnen Naturwesen: so steht auch der zweite Adam, obwohl in sich eine Zusammenfassung der Menschheit und selbst noch ein Mensch, doch als eine unendlich höhere Gestalt der Menschheit da denn alle einzelnen Darstellungen unsrer Gattung. War Adam das Haupt der natürlichen Schöpfung, als solches aber bereits hinüberreichend mit seinem Wesen in das Reich des Geistes und hinübergreifend über die natürliche Welt, so ist Christus das Haupt der geistigen Schöpfung, als solches aber schon hinüberweisend von der Menschheit auf eine so zu sagen kosmische oder, wie wir es oben nannten, metaphysische Bedeutung seiner Person." Hier sei dann der Ort, wo sich die Christologie durch die Logosidee an die Trinitätslehre anschließe, und wo die Rede der Schrift ihre Stelle finde von „dem Worte, das im Anfang war, das bei Gott und Gott selbst war: alle Dinge sind durch dasselbige gemacht und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Und dasselbige Wort ward Fleisch und wohnete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." Zugleich war S. 370—376 der vorigen Ausgabe eine ausführliche Rechtfertigung dieser Auffassung gegeben worden, die ich hier nicht wieder hersetzen will, sondern wofür ich lieber auf die Werke von K. Ph. Fischer, Liebner, Lange, Rothe, die in der einen oder andern Hinsicht die Wahrheit jenes Grundgedankens anerkennen, begründen und ausführen, verweise.

Wiederholungen von einander in eine gleichartige Masse zusammensinken oder auseinanderfallen. Es muß dabei darauf

Nur das sei buchstäblich wiederholt, auch auf die Gefahr, daß von Männern wie K. Schwarz (Z. Gesch. d. neuesten Theol. 2 A. S. 261) abermals das direkte Gegentheil davon als meine Ansicht referirt werde, die Meinung der Kirche (die zu allen Zeiten, wie aus diesem ganzen Werke erhellt, diese apostolische Idee von Christi Person gehegt, bewahrt und, wo sie auf dem Gebiet der Spekulation sich findet, sie in dieser angeregt hat) wie auch die Meinung der obigen Darlegung ist nicht, daß in Christus „die Allheit der Individuen, wie sie leiben und leben, oder die kollektive Einheit derselben“ (!) gegeben sei. Vor einem so krassen Mißverständniß hätte obige Darstellung schon durch die ausdrückliche Ablehnung derselben (A. 1. S. 373) geschützt sein sollen, sowie durch das, was vom ersten Adam gesagt ist. Was die Sache selbst anlangt, so ist die Vielheit der Nachkommen Adams, deren Jeder Totalität oder Microcosmus auf seine Weise ist, kein Grund gegen die bleibende Einzigkeit Christi. Sondern es wäre nur noch im Sinne des Apostels, 1 Cor. 15., fortzufahren: wie der erste Adam selbst wieder zum Stammvater einer Vielheit ihm Gleichartiger ward, obwohl er allein Stammvater blieb, so ist auch der zweite Adam zum Stammvater eines neuen ihm gleichartigen Geschlechtes geworden, das an seinem gottmenschlichen Wesen Antheil durch ihn gewinnt. Der Unterschied ist nur, daß der Prozeß vom zweiten Adam aus intensiv nicht mehr höher steigt, sondern zurückgreift zu dem schon vorhandenen Geschlechte der Menschen, die alle als Adams Kinder und nicht als Gottes Kinder geboren werden, aber nach ihrer Natur Gottes Kinder werden können, da sie ethische, geschichtliche Wesen sind. Damit schließt der Prozeß, statt in gerade aufsteigender Linie oder gar im Progress. in infin. fortzuschreiten, sich zu einem Kreise ab. Der zweite Adam ist zugleich der Letzte, die absolute Spitze der Menschheit, die zum Centrum der Familie der Gotteskinder wird. Er wird aber was er ist, dadurch, daß das schlechthin universale Princip, der Logos das absolute Ebenbild Gottes und Urbild der Welt, sich in ihm auch die kosmische Wirklichkeit gegeben hat seinem eigenen ethischen Wesen gemäß, das von Anfang an nicht blos auf Hervorbringung eines Geschlechtes der natürlichen, psychischen Menschen (1 Cor. 15, 46) sondern auf ein pneumatisches Geschlecht, ja auf das Sein und Leben Gottes in demselben gerichtet war. Diese Daseinsweise hat der göttliche Logos in Christo gefunden; in der vollkommensten, nicht blos substantiellen sondern persön-

ankommen, die Menschheit selbst wieder als eine Totalität in höherem Styl als es der Einzelne ist, als einen Organismus in der Unterschiedlichkeit der Glieder unbeschadet der relativen Totalität der Einzelnen aufzufassen.

Göschel's Ansicht ist nun aber folgende: die Einheit der Menschheit gebe man zu, finde sie aber in dem allgemeinen, gottmenschlichen Wesen der Gattung. Aber das sei nominalistisch, man denke höchstens an eine moralische Persönlichkeit der Gattung. Das genüge nicht, der moralischen Persönlichkeit fehle der Kern, die Individualität, die subjektive Persönlichkeit. Da bleibe die Persönlichkeit ein bloßer Name, um die Gattung in Eins zu fassen. Das Geschlecht müsse an ihm selbst Persönlichkeit und Individualität sein. Woher käme auch sonst diese

---

lichen Form; und deßhalb ruht in dieser Person die Kraft oder das „Prinzip" zur Wiedergeburt Aller aus dem Geist. Christi Person, weil kosmischer Ausdruck, menschlichwirkliche Realität (εἰκών) des göttlichen Welturbildes oder des Logos, 2 Cor. 4., ist das umschaffende für Alle zureichende Urbild Aller geworden, die persönliche Kraft der Verwirklichung auch ihrer urbildlichen Individualität. Damit, daß so das wahre Leben Aller in Ihm seinen Quellpunkt hat und er in diesem Sinne potentiâ ihre Einheit, gerade als Person, ist, wird seine menschliche Persönlichkeit oder wenn man will Individualität nicht aufgelöst, vielmehr ihre von allen andern ihn unterscheidende und bleibende Einzigkeit besteht eben darin, daß er allein das Haupt ist kraft seiner nicht einseitigen, sondern absoluten Verbindung mit dem Logos. Allerdings hat der Ausdruck: daß Christus die Einheit der menschlichen Einzelheit und der Gattung sei, dann entweder etwas Nichtssagendes oder etwas Unangemessenes, wenn man unter der „Gattung" eine physische Allgemeinheit versteht; aber das Wesen der Menschheit ist, Geist zu sein; dem Geist aber auch in seiner absolut vollkommenen, mithin schlechthin mit Gott geeinigten und diesen adäquat offenbarenden und in der Welt verwirklichenden Form widerspricht doch die Einzelheit und Einzigkeit des Menschensohnes nicht, da nicht trotz der Persönlichkeit und Einzigkeit sondern durch sie diese unterschiedliche Person, Jesus Christus universale Bedeutung und eine Wirkung hat, wie sie der Einzigkeit der Verbindung seiner als des Centralindividuums mit dem Logos zukommt. Vgl. auch über Schleiermacher S. 1161. 1164.

selbst, da das Geschlecht, wenn es selbst unpersönlich wäre, sie offenbar nicht geben könnte? Oder soll die Vielheit der Individuen die Stelle der Individualität des Geschlechtes selbst vertreten? Aber wo bliebe da die Einheit? Die vielen Individuen sind nicht Eins, bevor sie Alle werden, Alle aber oder Eins werden die Vielen nicht, wenn nicht dem Geschlecht selbst ein Individuum vorsteht als Subjekt. Die Einheit des Geschlechtes wird nur dadurch wirklich, daß sie in Einem Individuum ganz ist und dieß einige Individuum geht als Person für sich der davon bedingten Persönlichkeit des Geschlechts voraus und demnächst selbständig mit ihr fort.

Jeder Staat, jede religiöse Gemeine hat ihre Wirklichkeit nicht durch einen Gemeingeist, der blos in sich sitzen bleibt, sondern ist repräsentirt, und zwar anfänglich von Einem. In dem Einen ist ein relativ Allgemeines (in dem Individuum ist Persönlichkeit) und dieser ist das Haupt. Die Menschheit kommt aus dem Vielesein zum Einssein reell und in ihrem Bewußtsein nur durch ein Haupt. Die Pluralität kann nicht Totalität werden ohne die Gesammtheit in Einem. Dieser aber muß für sich Individuum sein, denn aller Persönlichkeit ligt zu Grunde die Individualität, das untheilbare Fürsichsein des Subjekts. Das Haupt ist daher nicht blos Seele, sondern auch Leib; Persönlichkeit ist Allgemeinheit, Individualität ist Einzelheit; Persönlichkeit ist die höchste Form der Individualität, wo sie das Allgemeine in sich hegt und doch für sich bleibt.

Man darf nicht sagen, die Vielen sind geeinigt substantiell; denn sie müssen auch als Subjekte oder nach ihrer höchsten Bestimmung geeinigt sein, und zwar nicht blos so, daß das sie Einigende ihr subjektiver Gedanke ist. Wenn das Ganze nur subjektiv gedacht ist, so fehlt ihm das Beste, die objektive Realität der Person. Da existirt es nicht außer der Vorstellung der Einzelnen. Ein solches Gedachtes kann auch nicht eine reale Macht der Einheit des Einzelnen sein. Wäre das Ganze nicht real als persönliche Macht über die Einzelnen, so verdankte es als bloße Vorstellung seine Persönlichkeit nur diesen, die doch was sie sind aus dem Ganzen sein müssen. Daher sei vielmehr

eine wirkliche, individuelle oder selbständige Persönlichkeit des Menschengeschlechts anzunehmen, damit es nicht bei einer bloßen Kollektiv-Einheit nominalistischer Art sein Bewenden habe. Es sei zur Idee von dem Urmenschen als der Urpersönlichkeit fortzuschreiten, diese sei Alles, oder die ganze Menschheit in Einem [62]). — Das lasse man sich wohl gefallen, daß jedes Individuum als wirkliches Exemplar der Gattung, als Mikrokosmus gedacht werde, der das Allgemeine auf seine Weise ausdrücke und abspiegle (individuis inesse universale individualiter) dagegen nicht, daß irgend ein Individuum das Ganze nach all seiner Fülle ausdrücke, d. h. individuo inesse universale et individualiter et universaliter. Aber die Idee sei nicht so ohnmächtig, daß Allgemeines und Einzelnes, Unendliches und Endliches nicht wirklich congruiren können; und die Individualität sei falsch gedacht, wenn sie nur ruhig in sich beharrende Endlichkeit sein soll, vielmehr sei sie unendlich elastisch, die Grundlage für die höchste Wirklichkeit des Geistes, die Persönlichkeit [63]).

Diese Urmenschheit stellt er näher so dar. Wie jeder einzelne Mensch über der ganzen Natur steht, so der Gottmensch über Menschheit und Natur, nur daß er eben darum der absolute Geist ist, der Logos. Er stellt vollendet dar die Menschheit in ihm selbst, ehe sie außer ihm gesetzt ist und von ihm erfüllt wird. Er ist die Menschheit, wir haben sie, er ist sie ganz, wir haben Theil daran. Seine Persönlichkeit geht der Persönlichkeit des Geschlechts und seiner Individuen voran und ligt ihr zu Grunde. Als Idee (und in sofern ist er kein Einzelner) ist er der ganzen Menschheit eingepflanzt, ligt jedem menschlichen Bewußtsein zu Grunde, ohne in einem Einzelnen zur Realisation zu gelangen, sondern nur im ganzen Geschlecht

62) S. 63. 72 ff.

63) Vgl. hiezu Rosenkranz, Rec. v. Schleiermachers Glaubenslehre. Vorr. S. XII, wo er darauf dringt, die Idee energisch zu denken, womit die Möglichkeit ihrer vollen Wirklichkeit in Christus begründet sei. Um die speculative Feststellung dieser Begriffe hat sich besonders Fischer's Metaphysik verdient gemacht.

am Ende der Zeiten. Also mit der Einpflanzung jener ewigen Idee ist die Menschheit nur objektiv und potentiell nicht wirklich erlöst. Aber diese selbe Idee, die in uns Allen wirklich werden soll, denn Christus soll in uns eine Gestalt gewinnen, kann sich auch, wie gezeigt, nicht in der bloßen Vielheit darstellen sondern die Vielen sind dadurch Eins, daß das ewige Wort selbst Mensch wird. Die dem Bewußtsein aller zu Grund liegende Idee ist so die Idee des in individueller Persönlichkeit menschwerdenden Wortes und nur als solche ist sie erlösend. Indem dieser Urmensch nun historische Person wird, wird er ein Mensch, das Individuum erscheint als ein Individuum, und so entsteht die Antinomie, daß dieser Urmensch als historischer auch Glied der Gattung (das Ganze zum Theil) werde. Das sei die Erniedrigung, sagt er, daß der Schöpfer auch geschaffen, geboren, Gottessohn des Menschensohn werde und in Knechtsgestalt eingehe. Der Gottmensch als an und für sich, als unerschaffen ist der vollkommene Mensch; er ist aber auch im Fleische der vollkommene, erschaffene Mensch. Aber zunächst ist die Offenbarung in Niedrigkeit noch nicht die vollkommene Erscheinung des vollkommenen Individuums oder des Urmenschen. Es gehört dazu noch die Erhöhung. —

Hiegegen hat man erwidert: Ein persönliches Individuum für die Gattung zu postuliren, sei freilich nothwendig, aber Gott allein, nicht Christus sei dieses Urindividuum [64]), und Gott sei nicht Einer aus der Gattung. Darauf kann Göschel aber antworten: ohne eine innere Beziehung Gottes auf die Menschheit könnte auch Gott nicht ihr Urbild sein; er sei es, indem er als Logos auch Urmensch sei. Umgekehrt hat ferner, dem schwachen Punkte näher kommend, Conradi [65]) entgegengehalten: „Der Begriff der Persönlichkeit sei wesentlich ein concreter Begriff; als die Wahrheit des individuellen Geistes setze er als die Bedingungen seiner Vermittelung nothwendig die Natur und Welt voraus.“ Aber er selbst fügt wieder bei: Eine Persönlichkeit,

---

[64]) Frauenstädt: die Menschwerdung Gottes. S. 48—64. 53.

[65]) Christus in der Vergangenheit u. s. w. vgl. Vorr. S. IX.

man nenne sie, wie man wolle, göttliche oder menschliche, außer der Verbindung mit der Menschheit und den Bedingungen ihrer Entwickelung sei ein bloßes Abstraktum. „Gott selbst sei nur persönlich in der Menschheit [66]).“ Conradi und Göschel sind mithin darin Eins, zum Begriff der Persönlichkeit auch Individualität zu rechnen, in Gott (als Logos) wie im Menschen. Der Unterschied ist nur: während Göschel im Logos die ewige Urmenschheit oder den Urmenschen sieht, so betont dagegen Conradi die Vermittelung und Succession; Gott wird nach ihm persönlich im Menschen durch einen Proceß, der freilich sein Resultat immer auch schon voraussetze [67]). Hören wir ihn genauer, bevor wir die kritische Vergleichung mit Göschel zu Ende führen.

In unendlich langem Proceß, sagt er, bringt die Menschheit ihr innerstes allgemeines Wesen oder ihre Idee hervor in vollkommener, persönlicher Gottmenschheit, in Christus. Die Realisation, welche die Menschheit in der Gesammtheit der Menschen, dieser persönlichen selbständigen Wesen hat, genügt nicht, einmal weil die Idee nach ihrem Begriff nur in der Einheit eines Selbstbewußtseins ihre Wirklichkeit haben, nicht aber aus der Vielheit einzelner Selbstbewußtsein zusammengesetzt sein kann, sodann weil es darauf ankäme, ob, wenn man die Summe dieser Einzelheiten zusammennähme und auf einer Wage abwöge, das Uebergewicht auf die Seite der Verwirklichungen der Idee oder ihrer Negationen fiele. Die Realisirung der Idee bliebe da sehr problematisch [68]); und doch ist sie das schlechthin Nothwendige. Aber wie so in der Vielheit die Idee ihre Verwirk-

---

66) S. 254 ff. Sehr abweichend von seiner ersten Schrift betrachtet er in den spätern Christus als Produkt eines rein immanenten Processes der Menschheit, kommt aber dabei, da er doch in Christus die absolute Gottmenschheit in einziger Weise sehen möchte, über dem Bemühen, alles Schöpferische in unendliche Vermittelungen aufzulösen, auf sehr abenteuerliche Sätze von einer unendlich langen Reihe der Menschheit rückwärts, Präadamiten u. s. w. s. Kritik d. chr. Dogm. S. 181 ff.

67) S. Kritik d. chr. Dogm. Aber wo bleibt da der Ernst des Processes?

68) Christus in der Vergangenheit u. s. w. S. 258 f.

lichung noch nicht findet, sondern die Einheit eines persönlichen Selbstbewußtseins fordert, so bleibt es andererseits doch wahr, daß die Idee der Menschheit nur in einer Vielheit realisirt ist. Die Menschheit besteht in der Totalität der verschiedenen menschlichen Individuen, stellt also ihr Leben nur dar in deren Gesammtheit. Wäre die Idee der Menschheit in Einem Individuum verwirklicht, so wäre dieses Eine Individuum die Wirklichkeit der Menschheit, d. h. wir hätten keine Menschheit, sondern statt ihrer Einen Menschen. Wie löst sich dieser Widerspruch? Nur so, daß, indem die Idee in der Vielheit sich darstellt, diese Vielheit auch wieder in die Einheit eines Individuums zusammengeht, in welcher die Vielen zugleich in ihrer Integrität und Persönlichkeit erhalten sind. Der Eine ist zugleich einer der Vielen, einbegriffen als einzelnes Individuum in die Natur und Entwicklung der Menschheit; hinwiederum aber ist die Menschheit in ihm als dem Resultate ihrer Entwicklung in der Gesammtthätigkeit ihrer Individuen einbegriffen. Er ist, was die Einheit seines individuellen Bewußtseins betrifft, Bruder unter vielen Brüdern, was aber seinen Gehalt anbelangt, so ist er die Wahrheit der Menschheit selbst in dem Resultat ihrer Entwicklung, die universelle Persönlichkeit, zu der Alle aus der Zersplitterung, Haltungslosigkeit, in die die Menschheit fiel, sich hinneigen als zu ihrem Mittelpunkt, in welchem sie ihre Wahrheit und Ruhe finden. Aber diese Verwirklichung der Idee in Einem Individuum besteht nicht in der Summe aller menschlichen Kräfte und Vortrefflichkeiten, sondern verwirklicht sich durch Negation aller Einseitigkeiten, der Einzelheiten als für sich seiender und geltender Qualitäten durch Setzung der vollkommen freien geistigen Persönlichkeit, so daß alle menschlichen Tugenden wie dem Keime, so dem Resultate nach in ihm enthalten sind [69]).

---

[69]) S. 260 f. Aehnlich Rosenkranz a. a. O. S. 65. Es müssen auch Centralindividuen auftreten, die Breite der Bildung muß auch in ihre Tiefe zusammengefaßt werden. S. 66. Christus sei nicht eine Encyclopädie von Kräften, Talenten, sondern der wahrhafte Mensch. Von Genialität zur wahren Menschheit zu reden sei ein unpassender Ausdruck. Seine Mission war, die Nothwen-

So ähnlich sich bei Conradi und Göschel das Bild der Person Christi selbst oder ihre Verwirklichung gestaltet, so erheblich ist doch der zu Anfang oben bezeichnete Unterschied. In Beziehung auf diesen wird aber zu sagen sein, daß Jeder von beiden gegen den andern in theilweisem Rechte ist, sowie, daß sie von einer gemeinsamen falschen Voraussetzung ausgehen. Göschels „Urmensch" vor allen Individuen, der zugleich Logos und Individualität sein soll, führt offenbar, wie Conradi mit Recht andeutet, wenn er doch noch in der Zeit Mensch werden soll, zu einer doppelten Menschheit, einer himmlischen und einer irdischen, fordert eine Depotenzirung des Logos zur Menschwerdung und macht gleichwohl, da die fertige Vollendung dieses Urmenschen dem geschichtlichen Processe schon ewig voraufgeht, Christi menschliches Werden doch wieder doketisch. Andererseits mit Conradi einen Proceß für die Persönlichkeit nicht Christi

digkeit der Freiheit als die Wahrheit des Geistes, und nur dieses, dieses aber als sein Selbst darzustellen. Marheineke am meisten mit Conradi zusammenstimmend sagt a. a. O. S. 308 ff. Das könne man Strauß zugeben, daß ohne das allgemeine Leben Gottes in der Menschheit Gott (die Idee) auch nicht zu diesem konkreten Fürsichsein in Christo hätte gelangen können. Aber die Form der Vielheit der Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit komme noch sehr auf das Heidnische hinaus, denn eben diese Vielheit der Form sei noch zugleich ihre Endlichkeit. Mit dem Gedanken der Menschheit meine man wohl in der Unendlichkeit zu stehen, weil sie Abstractum der Vielheit sei. Aber vielmehr die Persönlichkeit, die Einzelheit müsse als das wahrhaft Unendliche begriffen werden. Die einzelne Persönlichkeit trage eine Kraft und Intensität ohne alles Maaß in sich. In Christus sei der geistige und sittliche Grund, ohne den alle besondere Seiten des Lebens (Talente u. s. w.) ohne Werth sind, enthalten, und diese Intensivität sei das Größere gegen alle Erscheinung und Extension. So sei Christus als der Einzelne der allgemeine Mensch, als einzelnes Individuum das absolute Individuum; er ist die Menschheit, aber die Menschheit in der Einzelheit. S. 312 f. — S. 310 bezeichnet er, Göscheln ähnlich, den Logos als die Urpersönlichkeit, wie er auch als den Sinn der Lehre von der Anypostasie der Menschheit ansieht, daß Gott das Wesen der Menschheit sei.

nur, sondern des Logos oder Gottes fordern, durch den sie erst wird, und sagen: Gott sei nur in der Menschheit persönlich, heißt entweder Gott die ewige Persönlichkeit und das absolute Selbstbewußtsein absprechen, was doch Conradi nicht zu wollen scheint, oder eine unendliche geschichtliche Reihe menschlicher Individuen rückwärts postuliren, in denen Gott persönliches Selbstbewußtsein hatte, womit dann die Stellung streitet, die Conradi für Christus bewahren will.

Aber in diese Widersprüche kommen beide durch den gemeinsamen Fehler, daß sie zu unmittelbar mit der göttlichen Persönlichkeit die wirkliche Menschheit als die Form verbinden, in der Gott diese seine Persönlichkeit habe. Das ist ein pantheistischer Rest, der weder den Begriff der Persönlichkeit Gottes noch den des Menschen zur reinen Ausbildung kommen läßt. Ihr Gegensatz kann uns zeigen, daß es darauf ankommt, vor Allem die Persönlichkeit in Gott ohne reale Gottmenschheit, wenn auch nicht ohne Natur in Gott, zu construiren und erst das in sich ewig vollendete ethische Wesen Gottes als den Grund des theilnehmenden und mittheilenden Liebesprocesses in der Welt anzusehen.

III. Die Christologie Schleiermachers.

Daß wir neben Schelling und Hegel Schleiermacher stellen, obgleich er bekanntlich nie Anspruch darauf gemacht hat, in irgend einem innern Verhältnisse zu einer bestimmten Philosophie zu stehen oder eine philosophische Schule zu gründen, muß sich durch die doppelte Erwägung rechtfertigen, daß er 1) unverkennbar von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen ausgeht, ohne jenem substantiellen Pantheismus zu huldigen, dem die Subjektivität nur ein Accidens ist; vielmehr sucht auch er die Einheit der Subjektivität und der Substanz mit ihrem Unterschiede zu erhalten [70]); und daß er 2) unläugbar sich unter den Dreien am meisten mit jenem Princip in die Mitte christ-

[70]) Daß diese beiden Seiten seinem System gleich wesentlich sind, (es ist noch nicht davon die Rede, wie weit ihm ihre wahre Ver-

licher Denkweise gestellt und mit dieser sich am innigsten befreundet hat, so daß seine Christologie am meisten theologischen Charakter an sich trägt, wie denn auch sie es ist, die unter allen neueren Versuchen bei weitem die entschiedensten Wirkungen auf die Zeit geübt hat. Wir schicken Dasjenige voraus, was bei ihm am ehesten noch an die spekulative Richtung sich anschließt.

In der Weihnachtsfeier nämlich wird der Uebergang auf Christus folgendermaßen gemacht.

Der Mensch an sich, sagt er, ist das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden: oder der Geist, der nach Art und Weise unserer Erde zum Selbstbewußtsein sich gestaltet. In diesem Menschen an sich ist kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß der Erlösung. Wohl aber ist der Einzelne, wie er sich anschließt an die Bildungen der Erde, das Werden allein, nicht aber die Einheit des ewigen Seins und Werdens, und ist im Abfall und Verderben. Wir mögen uns anstellen, wie wir immer wollen, hier ist kein Entrinnen: das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo die Gegensätze nicht vorkommen zwischen Erscheinung und Wesen, Zeit und Ewigkeit, ist nicht die unsrige. Der Mensch bedarf der Erlösung. Erlöst aber wird er nur, wenn der Mensch an sich in ihm aufgeht, die Einheit des ewigen Seins und Werdens. Die Menschheit wird ewig dieser Mensch an sich: aber er muß aufgehen in dem Menschen als sein Gedanke; das Bewußtsein und den Geist der Menschheit muß der Mensch in sich tragen, muß die Menschheit anschauen und erbauen als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen; nur so hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Das geschieht in der Kirche. In ihr ist und wird der Mensch an sich dargestellt. Jeder, in welchem jenes Selbstbewußtsein aufgeht, kommt zur Kirche. Sie ist gleichsam das Selbstbewußtsein der Menschheit, wogegen Alles um sie Bewußtlosigkeit ist.

---

bindung gelungen sei) läßt sich schon äußerlich daran erkennen, daß die Einen ihm überwiegende Subjektivität, die Andern Spinozismus, Andere endlich Beides vorwerfen.

Diese Gemeinschaft nun ist als ein Werdendes auch ein Gewordenes; und zwar, da sie eine durch Mittheilung der Einzelnen gewordene Gemeinschaft ist, so suchen wir Einen Punkt, von dem diese Mittheilung ausgegangen. Jener aber der als Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, als ihre Empfängniß, — wie man die erste am Pfingsttag frei und selbstthätig ausbrechende Gemeinschaft der Empfindung ihre Geburt nennen könnte, — jener muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren sein. Er muß das Selbsterkennen in sich tragen und das Licht der Menschen sein vom Anfang der Kirche an. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche. Der Geist selbst aber geht nur aus von dem Sohn, und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist der Menschensohn schlechthin. In Christo sehen wir also den Geist nach Art und Weise unserer Erde sich ursprünglich gestalten zum Selbstbewußtsein in einem Einzelnen. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und sind Eins in ihm. Darum ist Christus zu sehen in jedem Kind, und jeder von uns schaut umgekehrt in Christi Geburt seine eigene an.

Wie nun sogar hier, wo Schleiermacher wohl am deutlichsten eine Vermittlung sucht zwischen dem christlichen Bewußtsein und der Spekulation, nicht eigentlich eine philosophische Deduktion gegeben ist, sondern ausgegangen wird von dem empirischen Bewußtsein des Gegensatzes zwischen einer zerfallenen, in unseligem Bewußtsein lebenden, und einer seligen, versöhnten Welt, wo das Ewige aufgegangen ist im Selbstbewußtsein, so auf ganz ähnliche Weise in der Glaubenslehre [71]). Die Vermittlung jener zwei Lebenszustände weiß der Einzelne als geschehen durch den Geist der Kirche, der seinerseits einen historischen Anfangspunkt fordert, indem eben der natürliche ursprüngliche Zustand, in welchem noch jetzt der Einzelne geboren wird,

---

[71]) Vgl. zu der folgenden Darstellung: Der christliche Glaube, von Schleiermacher, A. 2 u. 3. II., §. 92—105. Reden über die Religion 1831. Sendschreiben an Dr. Lücke in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1829. Heft 2. 3.

durch die Erlösungsbedürftigkeit, die er in sich trägt, den Beweis dafür abgibt, daß das geistige Leben, das in der Kirche gelebt wird, nicht zu allen Zeiten kann da gewesen, sondern erst in der Zeit der Menschheit kann eingepflanzt worden sein. In obiger, an Spekulation gränzenden Darstellung ist dann nur noch das Weitere enthalten, daß dem Christenthum innerhalb einer metaphysischen Weltbetrachtung ein Ort anzuweisen versucht ist, wo es Raum im Zusammenhang des Weltganzen finden kann.

Obwohl also Schleiermacher mit den im Vorigen dargestellten Ansichten darin zusammenstimmt, das Göttliche und Menschliche in wesentlicher Einheit zu betrachten, so ist der seiner Denkweise eigenthümliche Weg doch nicht der von oben nach unten: es ist überhaupt nicht der spekulative Gang. Sondern er geht von der Erfahrung eines gesteigerten Daseins durch das Christenthum als von Etwas absolut festem, einem durch keine Philosophie weder zu gewährenden noch zu raubenden Dasein aus, und sucht dann durch Reflexion auf diese christlichen Gemüthszustände und durch Schlüsse aus ihnen ein möglichst anschauliches Bild Dessen zu gewinnen, der allein zur Erklärung jenes höhern Daseins ausreiche.

Der Gang nun, den er in der Glaubenslehre nimmt, ist näher folgender:

Ausgehend von einer innern, unentreißbaren, in sich absolut sichern Erfahrung von der Macht des Christenthums verzichtet er darauf (§. 11, 5.), dasselbe irgendwie als nothwendig oder einzig wahr darthun zu wollen; sondern will blos die Physiognomie des christlichen Bewußtseins, als eines empirischen, historischen, darlegen, sowohl im Unterschied von andern Gestaltungen der Frömmigkeit, als an sich selber.

1) Die Religionen unterscheiden sich von einander durch verschiedene Stärke, aber auch durch verschiedene Beschaffenheit der frommen Erregungen. Je vollkommener sie sind, desto mehr müssen sie eine ausgeprägte Physiognomie, eine feste innere und äußere Begränzung haben, wozu namentlich ein fester Anfangspunkt, ein Stifter gehört. Der geschichtliche Anfang gibt jeder

frommen Gemeinschaft ihre äußere Einheit; daher die christliche Religion, (die dieser äußern Einheit, durch welche sie von allen andern aufs Bestimmteste geschieden ist, nicht ermangelt), auch einen solchen haben muß. Niemand kann behaupten wollen, daß jüdische, muhamedanische, christliche Gemeinschaften ohne allen geschichtlichen Zusammenhang mit dem von Moses, Muhamed, Christus gegebenen Impuls von selbst sich irgendwo erheben könnten. Nur in den niedrigern Gestaltungen der Frömmigkeit sind, wie in den Lebensstufen der Natur, die Gattungen unbestimmter gehalten; höhern Stufen aber gehört eine gleichmäßiger vollendete äußere und innere Einheit an: und in der vollkommensten Gestaltung muß am innigsten die innere Eigenthümlichkeit mit dem Aeußern, Geschichtlichen verbunden sein, was die geschichtliche Einheit begründet. (§. 17.)

Das Christenthum ist nun einmal eine teleologische Gestaltung der Frömmigkeit; aber auch von allen möglichen auf dieser Stufe stehenden ist es dadurch unterschieden, daß alles Einzelne in ihm bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch Jesum von Nazareth (§. 18.). Hierin liegen zwei Momente: das Bewußtsein der Sünde sammt der mit ihr gegebenen, als Strafe gefühlten Unseligkeit; und das Bewußtsein der Gnade, wodurch jenes überwunden wird.

Das Bewußtsein der Gnade entsteht uns nur aus dem christlichen Gesammtleben: es ist in diesen Kreis beschlossen, die andern Religionen haben es nicht (§. 12.). Wer es hat und in ihm eine Annäherung an den Zustand der Seligkeit, ist sich bewußt, nicht aus dem natürlichen, das ein Gesammtleben der Sünde ist und der Unseligkeit, sondern aus einem neuen Gesammtleben dieß bekommen zu haben, welches ein göttliches sein muß, weil es dem natürlichen siegreich entgegen wirkt. Jeder Christ hat die Ueberzeugung, daß er in dem Gesammtleben der Sünde, in welchem er sich zuerst vorfindet, nicht jenes höhere Leben selbst hegt oder fortpflanzt, sondern vielmehr ebenso mit erzeugt an der Sünde, wie mit empfängt: und daß auch das Zusammentreten der besten Einzelnen, um der Sünde entgegen zu wirken, blos einzelne Sünden bekämpfen, ja selbst nur eine

Organisation innerhalb des Gesammtlebens der Sünde sein kann. So daß ohne ein neu Hinzutretendes innerhalb des Gesammtlebens der Sünde selbst die bessern Einzelnen zu einer die Unseligkeit aufhebenden Annäherung an die Seligkeit nicht gelangen können.

2) Dieses neue, göttliche Gesammtleben führt das christliche Bewußtsein auf Christus zurück. Und zwar kann es dieß zu thun nicht umhin. Zwar kann und will es die Wahrheit seiner Aussagen nicht beweisen: aber es geht ihm da nur, wie es auf geschichtlichem Gebiet überall vorkommt, daß man eine ganz feste Ueberzeugung von der Richtigkeit seines Eindruckes haben kann, und doch diese nicht zu beweisen vermag. Dagegen die Entstehungsweise des Glaubens kann und muß entwickelt und gezeigt werden, wie ursprünglich und noch jetzt die Ueberzeugung entstehen konnte, daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe, und daß in der von ihm gestifteten Gemeinschaft eine Mittheilung derselben sei.

Nicht der Glaube erst hat Jesum zum Unsündlichen und zum Erlöser gemacht; sondern das liegt im christlichen Bewußtsein, daß er durch seine Unsündlichkeit diesen Glauben erst der Gemeinde eingepflanzt habe. Aber in wie fern weiß die Gemeinde von ihm als einem Unsündlichen? Daher, daß in dem von ihm gestifteten Gesammtleben eine Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit ist. Das Gesammtleben trägt diese Mittheilung in sich, kein Einzelner, außer Christus. Aber wie das? Das christliche Gesammtleben hat doch als Masse im Ganzen einen so bedeutenden Antheil an der allgemeinen Sündhaftigkeit. — Der Glaube antwortet, daß alles dieß nur das Nichtsein des neuen Gesammtlebens sei, das Sündliche, in welchem das Neue verborgen, wiewohl erfahrbar ist. Diese Erfahrung besteht darin, daß der Gläubige noch jetzt aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesammtthat und als Gesammtbesitz in der Gemeinde besteht, den Eindruck der unsündlichen Vollkommenheit Jesu erhält, den er ihr ursprünglich muß eingepflanzt haben, und welcher ihr zumal zum vollkommenen Bewußtsein der Sünde wie zur Aufhebung der Unseligkeit wird, und dieß ist an sich

schon eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Das Zweite aber ist, daß bei all jenen sündigen Resten doch eine in das Gesammtleben durch Christi Vollkommenheit gesetzte Richtung ist, die zwar unvollkommen genannt werden muß in der Erscheinung, als Innerstes aber oder als Impuls ihrem Ursprung angemessen, und sich daher auch in der Erscheinung immer reiner herausarbeiten wird. Und dieser, ganz innerlich betrachtet, auch vollkommen reine Impuls des geschichtlichen Lebens der Kirche ist gleichfalls eine wahre und wirksame Mittheilung der Vollkommenheit Christi.

Ferner ist in dem christlichen Bewußtsein das enthalten, daß jedes Wachsthum der Gemeinschaft nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft, sondern nur aus der rege bleibenden Empfänglichkeit für das im Christenthum schon Gegebene entstehe; es ligt in ihm, daß dem Gottesbewußtsein keine neue Gestaltung der Frömmigkeit bevorstehen kann, jede neue vielmehr nur ein Rückschritt wäre; denn es enthält in sich die absolute Versöhnung. Ja es enthält eben daher in sich das Bewußtsein, daß alle andern Religionsformen, als niedriger, bestimmt sind, in dasselbe überzugehen.

Aber wie wird von dem Gesagten aus auf Christus, als einen Unsündlichen, Vollkommenen geschlossen? Nach dem Schluß von der Wirkung auf ihre hinreichende Ursache.

Auf einen bestimmten Stifter weist nach dem Obigen das Christenthum schon darum zurück, weil es zu den höhern Formen der Religion gehört. Nach seiner fortdauernden Wirksamkeit aber in der Gemeinde (denn nur durch diese haben wir Kunde von Christus) wird auch geschlossen auf die Urbildlichkeit dieses geschichtlichen Stifters. Seine Urbildlichkeit braucht nicht in der Fertigkeit und Geschicklichkeit auf einzelnen Gebieten des Lebens zu bestehen, sondern besteht in der Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben, und sie zu bestimmen. Nur ein urbildliches Gottesbewußtsein, das geschichtlich auftrat, konnte solch ein Gesammtleben stiften, wie dasjenige ist, in welchem die Gläubigen stehen.

Man hat zwar eingewendet, um die Kirche, dieß unvollkommene Resultat, zu begreifen, sei es nicht nöthig, die Urbildlichkeit, welche das Sein des Begriffs selbst aussagt, also die schlechthinige Vollkommenheit, ihm zuzuschreiben. Sondern Christus komme nur eine vorbildliche Würde zu; es sei aber die ursprüngliche Hyperbel der Gläubigen, Christus, wenn sie ihn im Spiegel ihrer eigenen Unvollkommenheit betrachten, urbildlich zu denken, und zwar fortgesetzt, so daß sie in Christus jedesmal hineinlegen, was sie Urbildliches aufzufassen vermögen.

Allein darauf ist schon im Obigen von Schleiermacher geantwortet. Ist der Gemeinde ein Bild absoluter Vollkommenheit eingepflanzt, so muß nach Schleiermacher, da dieß nicht von selbst in der menschlichen Natur liegt, sondern dieß Urbild nur Gesammtbesitz der Gemeinde ist, — nemlich als Bild Christi — auf einen geschichtlichen Eindruck zurückgegangen werden von einem urbildlich-geschichtlichen Stifter. Da ferner eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins wenigstens als immer mehr siegender Impuls der Gemeinde eingesenkt ist, und dieser Impuls sich abermals nur auf die Gemeinde erstreckt, so muß in dem geschichtlichen Anfangspunkt der Kirche die Kraft selbst gewohnt haben, die als Impuls von ihm in der Gemeinde sich fortsetzt.

Ferner kann nur ein solcher Impuls die Erscheinung erklären, daß dem christlichen Bewußtsein wesentlich ist, keine neue Gestaltung des Gottesbewußtseins für möglich, sondern jede neue nur für einen Rückschritt zu halten, oder: nur so kann das allen Christen gemeinsame Bewußtsein erklärt werden, daß das Christenthum nach seinem innersten, auf eine adäquate geschichtliche Ursache zurückweisenden Wesen nicht perfektibel ist.

Es ist ferner den Gläubigen wesentlich das Bewußtsein, daß jeder gegebene Zustand des Gesammtlebens nur eine Annäherung bleibe zu dem in dem Erlöser Gesetzten: das Bild, das sie in sich tragen, durch seine geschichtliche Wirksamkeit mitgetheilt, ist, wenn man es etwa blos Vorbild nennen wollte, ein Vorbild, das geeignet ist, jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit zu bewirken. Ein solches Vorbild aber ist von

dem Begriff eines Urbildes nicht mehr zu unterscheiden; wie ja überhaupt die Produktivität nur in dem Begriffe des Urbildes, nicht aber des Vorbildes ligt.

Wollte man läugnen, daß die Urbildlichkeit des Stifters ein wesentliches Element des Glaubens bilde, so müßte sich in der Christenheit die Hoffnung entwickeln können, daß das Menschengeschlecht einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über Christus hinaus wachse: — allein das ist schon die Gränze des christlichen Glaubens. Nicht zwar so sehr, wenn damit gemeint ist, sein schlechthin urbildliches Innere habe sich in Lehre und Handlung in den beschränkten endlichen Verhältnissen nur unvollkommen darlegen können: wohl aber ligt diese Ansicht außerhalb des Christenthums, wenn man meint, Christus sei nach seinem innern Wesen nicht mehr, als nach seiner Erscheinung; aber seine Gemeine habe durch ihn eine so glückliche Organisation, daß sie sich nach jedem etwa entstehenden vollkommenern Urbilde mit Leichtigkeit umbilden lasse, ohne daß sie ihre geschichtliche Selbigkeit verlöre. Denn so wäre Christus als zufällig für die Gemeinde bezeichnet. Sonach ist das Christenthum eine solche Gestaltung der Religion, deren innerem, faktischem Wesen es widerspricht, ihrem Stifter eine andere als urbildliche Würde zuzuschreiben. [72])

Wie sich aber endlich in dem Glauben der Christen dieses ausdrückt, daß seine Lehren und Einsetzungen ewige Geltung haben, was nur mit seiner Urbildlichkeit, nicht aber mit bloßer Vorbildlichkeit sich verträgt: so weist in dem Glauben auch das auf seine Urbildlichkeit, daß er als a l l g e m e i n e s Vorbild gewußt wird; denn allgemeines Vorbild kann er nur sein, wenn er nicht für die Einen mehr, für die Andern weniger Vorbild ist, sondern wenn er zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen sich auf gleichmäßige Art verhält.

Aber wie soll das Urbildliche in einem wirklich geschichtlich gegebenen Einzelwesen zur Wahrnehmung und Erfahrung gekom-

---

[72]) Den andern Religionen ist die Person des Stifters zufällig; im Christenthum wesentlich zum Inhalt der Religion gehörig. §. 17.

men sein? In den Werken der Kunst und in den Gebilden der Natur pflegt doch jedes nur das Andere zu ergänzen, und ist der Ergänzung durch Anderes bedürftig. Dazu kommt noch, daß die historische Urbildlichkeit durch das Gesammtleben der Sünde um so unbegreiflicher wird, in welchem er war, und aus welchem er doch nicht kann erklärt werden.

Was nun die erstere Schwierigkeit betrifft, so antwortet Schleiermacher: Gibt man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zu, läugnet aber, daß die Vollkommenheit desselben irgendwo sei, so kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sei oder werde vollendet; denn in beständiger Fortschreitung bleibt die Vollkommenheit nur immer als möglich gesetzt. Dann aber wird vom Menschen weniger ausgesagt, als von andern Wesen; denn von allen mehr gebundenen Arten des Seins kann man sagen, daß ihr Begriff vollkommen wirklich wird in der einander ergänzenden Gesammtheit der Einzelwesen. Aber von einer freien, sich entwickelnden Gattung kann das nicht gelten, weil das Unvollkommene da sich nicht ergänzen kann zur Vollkommenheit. Daher muß die Vollkommenheit dieser wesentlichen Lebensfunktion, welche im Begriff gesetzt ist, auch irgendwie in einem Einzelnen gegeben sein.

Sagt man aber das Andere, daß seine historische Urbildlichkeit unbegreiflich bleibe bei dem Gesammtleben der Sünde; und sucht man den Ausweg, das Urbild existire nur im Geist, sei auf Christus nur übertragen mit mehr oder minder Willkür, so ist zu antworten: wollten wir der Menschheit einräumen, ein reines, vollkommenes Urbild in sich zu erzeugen, so könnte sie wegen des Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen gerade nicht im Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen sein. Was also bleibt übrig auf die Frage, wie Christus könne urbildlich gewesen sein, als die Antwort: sein eigenthümlicher geistiger Lebensgehalt könne nicht aus seinem geschichtlichen Lebenskreis, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen göttlichen schöpferischen Akt erklärt werden,

in welchem sich als einem absolut Größten der Begriff des Menschen als Subjekts des Gottesbewußtseins vollendet?

3) Da sonach in dem Erlöser das Geschichtliche und Urbildliche so innig vereint müssen gedacht werden, so ist er allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit menschlicher Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche als ein eigentliches Sein Gottes in ihm zu bestimmen ist.

Aber da allen Menschen sonst Sündhaftigkeit und Entwicklung durch Sünde gemeinsam ist, raubt ihm nicht die Unsündlichkeit, welche in seiner Urbildlichkeit liegt, die Identität seiner Natur mit der menschlichen überhaupt? [73]) Keineswegs, denn die Sünde gehört nicht zum Wesen des Menschen, sondern ist eine Störung der Natur; [74]) und die Möglichkeit unsündlicher Entwicklung ist nicht unverträglich mit dem Begriff der menschlichen Natur: ja diese Anerkennung ligt in dem Bewußtsein der Sünde als Schuld.

Daß aber das Gottesbewußtsein, als ein schlechthin kräftiges, in ihm als ein Sein Gottes zu denken ist, hat folgenden Sinn. Gott ist nämlich zwar allgegenwärtig, aber da er reine Thätigkeit ist und nicht Leiden, so kann er als solche da nicht vollkommen sein, wo neben Thätigkeit, oder ohne diese, das Leidentliche ist. Daher er in der sogenannten todten, wie auch in der nicht intelligenten Natur nicht wahrhaft sein Sein haben kann. Nur so fern ein Einzelwesen keine rein leidentlichen Zustände hat, so daß es vielmehr durch thätige Empfänglichkeit auch das Leidentliche ins Thätige umsetzt, kann von ihm eigentlich gesagt werden, daß Gott in ihm sei. — Das kann also nur in den vernünftigen Wesen der Fall sein. Allein auch hier hat das Gottesbewußtsein nicht in allen Religionen sich als reine Thätigkeit geltend gemacht, sondern ist vom sinnlichen Bewußtsein stets überwältigt worden. So war also Gott nicht wahrhaft in ihnen. Erst im Christenthum ist es anders gewor-

---

[73]) Vgl. Strauß a. a. O. S. 710—720.

[74]) §. 68. S. 367. A. 3.

den. Hier ist das Princip eines stetigen, jeden Moment ausschließend bestimmenden Gottesbewußtseins aufgegangen. Das Christenthum aber mit diesem seinem tiefen Impuls zur steten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ist auf Christus zurückzuführen; daher setzen wir in ihm jenes rein thätige Gottesbewußtsein, welches ein wahres Sein Gottes im Menschen kann genannt werden. Er ist der einzige ursprüngliche Ort dafür: erst durch ihn wird das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur; und da dann weiter erst durch diese menschliche Natur die Gesammtheit endlicher Kräfte ein Sein Gottes in der Welt wird, so ist Christus es, der allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, sofern er die ganze neue, die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt.

Da nun aber der Stifter dieses neuen Gesammtlebens nach der Urbildlichkeit seines Gottesbewußtseins nicht aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit begriffen werden kann, weil in diesem naturgemäß vielmehr die Sünde sich fortpflanzt: so ist es nur ein identischer Satz, daß er so, wie er sich zeigt, blos außerhalb des sündlichen Gesammtlebens kann geworden sein. Daher wird an ihn nur geglaubt als an einen übernatürlich Gewordenen. Jedoch ist Christus, wie sein Gesammtleben, nur rückwärts betrachtet, d. h. nach der Seite des alten Gesammtlebens der Sünde, etwas Uebernatürliches: aber vorwärts angesehen ist letzteres ein sittliches Naturwerden des Uebernatürlichen.

Aber, sagt man, so ist wenigstens die Entstehung dieser Person etwas Uebernatürliches, und damit ein unheilbarer Riß in eine gesunde zusammenhängende Weltansicht geschehen. [75]) Dieser Einwurf ist, so gestellt, philosophischer Art und dem Standpunkt der Schleiermacher'schen Dogmatik fremd. Allein von anderer Seite her tritt er auch ihm entgegen, daher er ihn der Sache nach dennoch berücksichtigt. Da nemlich die Reflexion

---

[75]) Vgl. Strauß a. a. O. S. 716.

auf die frommen Gemüthszustände ihn darauf führt, daß Gott ein ewiges schlechthin einfaches Wesen oder Leben, und jede Zeit und Veränderung aus seiner Thätigkeit auszuschließen sei, so droht auch mit diesem seinem Gottesbegriff die Annahme einer erst in der Mitte der Zeiten aufgetretenen Persönlichkeit in Conflikt zu gerathen, welche zu ihrer Erklärung einen unmittelbaren, neuen schöpferischen Akt voraussetzt. Und da ihn eben jene Reflexion auch zu dem Satze geführt hat (§. 51. 54.), daß die göttliche Ursächlichkeit zwar von der innerhalb des Naturzusammenhangs enthaltenen unterschieden und ihr also entgegengesetzt, auf der andern Seite aber, dem Umfange nach, ihr gleich zu setzen sei: so scheint ja bei Christus eine göttliche Causalität von Schleiermacher gesetzt zu sein, welcher, da sie übernatürlich heißt, schlechthin keine natürliche entspricht, ja sogar, welche der im Naturzusammenhang enthaltenen schnurstracks zuwider läuft. [76])

Darauf nun enthält Schleiermachers Darstellung bereits folgende Antwort. Da das neue Gesammtleben ein geschichtliches, natürliches wird, so folgt daraus schon, daß auch das alte Gesammtleben der Sünde an sich, d. h. der Empfänglichkeit nach, zusammenhängt mit dem neuen: und überschauen wir die Geschichte im Ganzen, so ist sie uns Ein Naturverlauf, in welchem auch die Erscheinung des Erlösers nicht mehr ein Uebernatürliches, sondern ein durch das Vorherige bedingtes Hervortreten einer neuen Entwicklungsstufe ist. Unter Natur nämlich ist überhaupt nicht blos das empirisch Wirkliche zu verstehen: sondern es ist auf das zurückzugehen, was oben der allgemeine Lebensquell genannt worden ist. Wollte man das nicht, so wäre nur immer Dasselbe da. Allein jede Entstehung eines individuellen Lebens ist theils die That des kleinen Kreises seiner Abstammung, theils der menschlichen Natur im Allgemeinen (d. h. eben jener gemeinsamen Lebensquelle). Je mehr nun Einer die Schwächen jenes Kreises an sich trägt, desto

---

[76]) Vgl. besonders Braniß, kritischer Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre 1824. S. 192 fg.

mehr hat jene erste Betrachtungsweise ihr Recht. Je mehr aber ein Individuum durch die Art und den Grad seiner Gaben hinausgreift über jenen Kreis und Neues hervorbringt, desto mehr wirft man sich auf die andere Betrachtungsweise. So muß nun Christus nach der letztern genannt werden eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. eine That derselben als nicht von der Sünde afficirter. [77]) In so fern ist er nicht schlechthin sondern blos relativ, d. h. nicht in Bezug auf die Natur an sich, sondern nur in Bezug auf die schon vor ihm real gewordene, übernatürlich und eine ganz neue Erscheinung.

War auch die im ersten Adam erschienene Mittheilung des Geistes eine unzureichende, indem der Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb, und kaum auf Augenblicke als Ahnung eines Bessern ganz hervorschaute; und ist das schöpferische Werk erst durch die zweite gleich ursprüngliche Mittheilung an den zweiten Adam vollendet: so gehen doch beide Momente auf Einen ungetheilten, ewigen göttlichen Rathschluß zurück, und bilden auch im höhern Sinn nur einen und denselben, wenn auch uns unerreichbaren, Naturzusammenhang. Wenn aber auch diese Einheit nur in dem göttlichen Gedanken ligt, so können wir uns dieselbe doch auf folgende Weise näher vorstellig machen.

Der Rathschluß Gottes kann so betrachtet werden, daß Christus sei die Vollendung der bis dahin unvollendeten Schöpfung, der zweite Adam, oder Anfänger des höhern Lebens, der vollendeten Schöpfung, zu welcher durch den von Adam aus sich entwickelnden Naturzusammenhang nicht zu gelangen war. So nun wird die Schöpfung des Menschen gleichsam in zwei Momente zertheilt, wofür aber die Geschichte und die materielle Natur genug Analogien geben. Und diese Betrachtungsweise ist eigenthümlich und natürlich demjenigen, der schon erlöst ist. Er fühlt und weiß ein neues Leben in sich. Dieß ist das Eine.

---

[77]) D. h. er ist, um mit den Worten der Weihnachtsfeier zu reden, die Darstellung des Menschen an sich, welcher gleichsam in Gottes schöpferischer Urkraft ewig wenn auch nicht real präexistirt.

Aber allerdings muß nun auch der Begriff der neuen Schöpfung auf den der Erhaltung zurückzuführen sein, weil sonst Gott in die Zeit gesetzt würde. Das geschieht aber dadurch, daß wir die Erscheinung Christi selbst ansehen als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen. Kam gleich bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung, so war doch das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeitliche Weise schon eingepflanzt. So daß der göttliche Rathschluß Einer ist, immer in der Erfüllung begriffen, und das Frühere immer schon mit Beziehung auf das Spätere geordnet ist. Die ganze vorchristliche Welt hat so eine Beziehung auf Christus, ist nur auf ihn geordnet. [78])

So betrachtet geschieht dann den geschichtlichen Forderungen vollkommen Genüge, wenn nur dieß Urbildliche von dem Anfang seines Lebens an auf dieselbe Weise der allmäligen Entfaltung der Kräfte, wie alle Andern, sich entwickelt hat. Hätte er das Gottesbewußtsein von Anfang an als solches und nicht blos als Keim in sich getragen, so hätte er keine Kindheit gehabt. Aber zu dieser Geschichtlichkeit gehört außer der Allmäligkeit seiner Entwicklung auch die Volksthümlichkeit. Nur in gewisser Aehnlichkeit mit seiner Umgebung konnte es sich entfalten. Andererseits kann er sich nur an das Wahre und Richtige, nicht aber an das Falsche daran angeschlossen haben. Nur kann diese Volksthümlichkeit, die zu seiner vollständigen Menschheit gehörte, seine Urbildlichkeit auf keine Weise verkümmert, und daher blos seine Organisation, nicht das eigentliche Princip seines Lebens betroffen haben. Er hatte sie nicht an sich als abstoßendes

---

[78]) Dieß Verhältniß von Schöpfung und Erhaltung ist trefflich festgehalten und in apologetischen Beziehungen ausgeführt in dem nach Darstellung und Inhalt gediegenen Werke v. Drey's: Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. Erster Band. Philosophie der Offenbarung. Mainz 1838.

Princip oder als Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur seiner Empfänglichkeit für diese Selbstthätigkeit, indem Sinn und Verstand aus der ihn umgebenden Welt mußten genährt werden.

Die kirchlichen Formeln, die von einer Zweiheit der Naturen, von einer göttlichen und menschlichen reden, beurtheilt er genauer und rechtfertigt sein Verfahren, an die Stelle derselben die Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit des Erlösers, und besonders an die Stelle des Ausdrucks: „göttliche Natur“ das schlechthin vollkommene Gottesbewußtsein zu setzen (welches eben wegen dieser Kräftigkeit und Reinheit als ein wahres Sein Gottes in ihm zu bezeichnen sei), damit, daß seine Formel Alles enthalte was wir bedürfen. Das Sein Gottes ist die innerste Grundkraft in ihm, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält: alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft, verhält sich zu ihr als ihr aufnehmendes und darstellendes System, so wie in uns alle andern Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen. Mit dem Erstern nun ist Alles ausgesagt, was in ihm liegen mußte, damit er sein Amt vollführen könne, und seine Dignität gesichert. Auf der andern Seite aber ist er hier so gedacht, daß wir seine Person aufzufassen vermögen wegen ihrer Gleichheit mit uns, die nur durch seine schlechthinige Unsündlichkeit begränzt ist.

Dennoch vermittelt er seine Betrachtungsweise im Folgenden mit der kirchlichen, und gibt eine — übrigens immer zugleich kritisch gehaltene — Darstellung seiner Christologie nach ihren einzelnen Momenten. (§. 96—98.)

In Jesu Christo, sagt er, waren die göttliche und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft: bei ihrer Vereinigung war die göttliche allein thätig oder sich mittheilend; während des Vereintseins beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche.

Was das Erste, den Akt der Vereinigung betrifft, so bevorwortet er, daß er in den Anfang seines individuellen Lebens zu setzen sei. Denn sollte Christus Anfangs uns gleich,

also der Sünde theilhaft, und erst später das geworden sein was er uns ist, so würde Das eine dem christlichen Bewußtsein ungenügende Vorstellung sein, weil da wohl die Spuren der Sünde auch später nachwirken würden. Aber er tadelt den Ausdruck: der Sohn Gottes habe die menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen. Denn da sei die Persönlichkeit Christi abhängig gemacht von der Persönlichkeit der zweiten Person im göttlichen Wesen, also von der rechtgläubigen Trinitätslehre: wozu man gegenüber von der sabellianischen Ansicht kein Recht habe. Das Uebelste aber sei, daß auf diese Weise die menschliche Natur auch nur in dem Sinne eine Person werden könne, in welchem dieses einer Person in der Trinität zukommt: so daß entweder die drei Personen der Gottheit wie die menschliche Persönlichkeit d. h. als für sich bestehende Einzelwesen zu denken seien: oder aber, daß Christi menschliche Persönlichkeit eine solche war im Sinne der göttlichen, wobei alsdann das Menschliche ganz ins Doketische verschwimmen würde. Dieß also ist die Rechtfertigung Schleiermachers dafür, daß er die Christologie losreißt von der kirchlichen Trinitätslehre.

Doketisch könnte, fährt er fort, auch die kirchliche Bestimmung scheinen, daß die menschliche Natur in der Aufnahme ganz leidend gewesen sein soll. Allein es soll damit nur die Hineinpflanzung der göttlichen Natur in die menschliche beschrieben und gesagt sein, daß die menschliche Natur nicht habe dazu thätig sein können, von der göttlichen aufgenommen zu werden; weder so, daß sie die göttliche aus sich entwickelt, noch so, daß sie dieselbe zu sich herabgezogen hätte. Sondern sie hatte für sich nichts als die Empfänglichkeit oder die Möglichkeit, aufgenommen zu werden von der göttlichen. Sonst streiften wir an die Klippe, Christus nicht für eine neue, unmittelbare göttliche That zu halten.

Damit aber der Ewige durch diesen Akt nicht in die Zeit verwickelt werde, darf man nicht den Erlöser als ein Erzeugniß menschlicher Natur betrachten; — das würde ebjonitisch sein; — auch darf man eben so wenig, um jener Klippe und dieser ebjonitischen zu entgehen, sagen, Christi Menschheit habe

nicht irgendwann angefangen. Das streifte an das Doketische. Das Schwanken zwischen beiden wird aufgehoben, wenn man zugibt, die vereinigende göttliche Thätigkeit sei eine ewige; für Gott sei kein Unterschied zwischen Rathschluß und Thätigkeit. Als Rathschluß sei jene Vereinigung mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen identisch und darin enthalten, zeitlich aber sei die uns als Thätigkeit zugekehrte Seite dieses Rathschlusses oder seine Erscheinung in dem wirklichen Lebensanfang des Erlösers, durch den jener ewige Rathschluß Gottes sich wie in einem Punkt des Raums, so auch der Zeit verwirklicht hat. So vollendet die menschliche Natur ihre personbildende Thätigkeit erst im Moment der Erscheinung Christi; als menschliche Person, können wir sagen, war Christus schon immer mit der Zeit zugleich werdend, und alle Zeitlichkeit fällt so auf die menschliche Seite, zu welcher das Göttliche sich auf ewig gleiche Weise verhält.

Dieß Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur im Akt der Vereinigung wird noch bezeichnet von der Kirche durch die Bestimmung der Unpersönlichkeit und der übernatürlichen Erzeugung der menschlichen Natur Jesu. Als Sinn der erstern hält er Folgendes fest. Die personbildende Kraft der menschlichen Natur oder unserer Gattung hätte für sich auch dieser Person den Keim eines getrübten Gottesbewußtseins zu geben nicht umhin können: daher diese Person nicht ohne ein Hinzutreten jener vereinigenden göttlichen Thätigkeit hätte können zu Stande kommen. Nicht so, als ob die menschliche Natur ohne diesen Hinzutritt würde unpersönlich geblieben sein: sondern jene Personwerdung ist nur die Vollendung der personbildenden Thätigkeit menschlicher Natur; und in dieser Vollendung ist sie zugleich das Menschwerden Gottes im Bewußtsein. [79])

Was aber die übernatürliche Erzeugung betrifft, so ist nach Schleiermacher das Wunder der Person Christi

---

[79]) Vgl. über die letztere bei Schleiermacher selten hervortretende Betrachtungsweise oben S. 1154 f.

nur gelegen in der übernatürlichen, alle schädlichen Einflüsse der Abstammung abwehrenden, der menschlichen Natur die volle Sättigung mit Gottesbewußtsein reichenden, und dadurch sowohl sie vollendenden, als auch die göttliche Thätigkeit in der Form des Seins Gottes in Christo einführenden Wirksamkeit Gottes. Jede weitere Bestimmung hält er für unwesentlich, ohne dogmatische Abzweckung. Die Erbsünde wird nicht entfernt von Christo durch die Annahme einer Erzeugung ohne männliches Zuthun, weil Maria doch ihren Beitrag auch gegeben hätte zur Sündhaftigkeit, wenn sie nicht sündlos war. Es hat also an die Stelle dieser Bestimmung jene andere zu treten: daß die natürliche Erzeugung für sich nicht zureichend gewesen wäre, um den Erlöser hervorzubringen. Weil er etwas in die Gattung zu bringen hatte, was zuvor nicht in ihr war, kann er nicht aus ihrer reproduktiven Kraft selbst erklärt werden: sondern es ist zu der natürlichen Erzeugung jene göttliche schöpferische, sündhafte Einflüsse abwehrende Thätigkeit Gottes hinzu zu denken.

Für den Zustand des Vereintseins beider Naturen ist also Schleiermachers Formel die, daß jede Thätigkeit in demselben eine gemeinschaftliche beider war; so zwar, daß die Thätigkeit stets ausgeht von der göttlichen Natur, die menschliche aber in diese Thätigkeit aufgenommen wird. Aber wie verhält es sich nun mit den leidentlichen Momenten der menschlichen Natur? Sie konnten doch nicht ausgehen von der göttlichen! — und hatte also die menschliche Natur gar keine solche? Dann wäre sie gar nicht menschlich. Die Antwort vielmehr ist, daß stetig und nothwendig ein leidentlicher Zustand in Christus war, so daß alle seine Handlungen davon abhingen, — das Mitgefühl mit dem Zustand der Menschen. Aber woher dieses Mitgefühl? Als ein leidentliches konnte es doch nur beginnen in der menschlichen Natur, die jenen Zustand wahrnahm. Ist nun Christus zu dem ganzen Erlösungswerk nur gekommen durch diese gleichsam zufällige Wahrnehmung der menschlichen Hülfsbedürftigkeit? Nein, vielmehr ist auch während jener Wahr-

nehmung seine menschliche Natur nicht durch sich bewegt, sondern nur geleitet von der Thätigkeit des Göttlichen in ihm. Dieß Göttliche in Christo ist die Liebe, welche seiner menschlichen Natur die Richtung auf die Betrachtung der menschlichen Zustände gab. Durch diese Wahrnehmungen entwickelten sich dann die Impulse zu den einzelnen hülfreichen Handlungen; so daß überall das Thätige der göttlichen, das Leidentliche nur der menschlichen Natur zukommt.

Die andern leidentlichen Zustände seiner menschlichen Natur, die aus dem Zusammenhang seiner menschlichen Organisation mit der äußern Natur sich ergaben, gehörten, ehe sie in's innerste persönliche Bewußtsein aufgenommen waren, nur der menschlichen, für sich unpersönlichen Natur an, und blieben seinem innersten Bewußtsein fremde. Sobald sie aber in dieses eindrangen, wurden sie auch zugleich schon von einem göttlichen Impuls durchdrungen. Jeder thätige Zustand also in Christus wurde angefangen vom Sein Gottes in ihm, und vollendet von der menschlichen Natur; jeder leidende endete in einer Thätigkeit, welche Verwandlung ihn erst zu einem persönlichen erhob.

Aber auch hier droht der Zeitbegriff in die Thätigkeit des Göttlichen in Christo wieder einzudringen. Damit nun dem Göttlichen nicht zeitlich entstehende und vergehende Thätigkeiten zugeschrieben werden, muß gesagt werden: daß das göttliche Wesen in Christus, sich stets gleich bleibend, nur auf unzeitliche Weise thätig war. Zeitlich ist wieder nur die schon vermenschlichte, erscheinende Seite dieser Thätigkeit. Nur so, indem wir diese erscheinende Seite auffassen, können wir Christo eine wahrhafte menschliche Seele zuschreiben, die aber innerlich von diesem besondern Sein Gottes in Christo getrieben wird, welches sich selbst gleich bleibend, und unveränderlich, die Seele in der Mannigfaltigkeit ihrer Funktionen durchdringt, wie sich diese Mannigfaltigkeit immer weiter entwickelt. Was sonach durch das Sein Gottes in Christo wird, ist Alles vollkommen menschlich, und konstituirt zusammen die Einheit eines naturgemäßen Lebensverlaufs.

Hierin ligt nun, daß Christus von allen andern Menschen vornemlich unterschieden war durch seine *wesentliche* Un-

Sündlichkeit. Wesentlich nennt er sie, weil sie in seinem Innern ihren Grund hatte und dieselbe würde gewesen sein unter allen äußern Relationen: und die Formel potuit non peccare erschöpft Das, was von ihm ausgesagt werden muß, nur wenn sie mit der andern: non potuit peccare verbunden wird. Aber wie stimmt das zusammen mit der Wahrheit menschlicher Natur, für welche der Wechsel von Lust und Unlust allgemein ist, und wie mit der Schrift, welche sagt: daß er sei versucht worden allenthalben gleichwie wir, obwohl ohne Sünde?

Es ist unmöglich, sagt er, daß, wo ein innerer Kampf Einmal Statt gefunden hat, die Spuren desselben je ganz sollten verschwinden können. Dann aber, wenn dieß bei Christo der Fall wäre, würde seine Urbildlichkeit verschwinden. So muß er also frei gedacht werden von allem, was irgend als Kampf sich darstellen läßt. Aber ist da noch eine Entwicklung denkbar? Es ist sehr gut möglich, antwortet er, daß das sinnliche Bewußtsein und die höhern Kräfte nur allmälig fortschreitend hervortraten, so daß die höhern Kräfte sich der niedrigeren nur in dem Maaße bemächtigen konnten, als sie sich entwickelten; und daß andererseits doch die Bemächtigung in jedem Augenblicke in dem Sinn eine vollständige war, daß nie etwas in der Sinnlichkeit gesetzt sein konnte, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesetzt gewesen wäre. Das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters können wir uns vorstellen als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit, welche von allem, was wir Tugend nennen, weit entfernt ist. Das andere aber, den Wechsel zwischen Lust und Unlust betreffend, so kann seine menschliche Natur auch an ihm participirt haben auf unsündliche Weise. Er ist zu denken als von seiner Thätigkeit selbst übernommen, nicht aber ihn bestimmend oder abhängig machend.

In seiner Unsündlichkeit ligt aber auch, wegen des innigen Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen, daß Christus Irrthümer weder kann selbst erzeugt, noch auch fremde mit wirklicher Ueberzeugung und als eine wohlerworbene Wahrheit

in sich aufgenommen haben. Und zwar ist seine Irrthumslosigkeit in diesem Sinn nicht blos zu beschränken auf sein amtliches Gebiet. Nur muß der Unterschied festgehalten werden zwischen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorstellungen, deren bestimmte Vertreter Andere sind, und zwischen Abschließen eines Urtheils, welches letztere immer auch irgendwie die Handlungsweise bestimmt. Im Letzteren kann Christus nicht geirrt haben; denn das würde eine Uebereilung oder einen getrübten Wahrheitssinn voraussetzen.

Sonst übrigens dürfen wir ihm keine besondere Vortrefflichkeit beilegen nach seiner menschlichen Natur, z. B. natürliche Unsterblichkeit, oder eine Virtuosität in einer Wissenschaft und Kunst[80]), sondern seine Vollkommenheit ruht eben darin, daß er persönlich die vollendete Religion darstellt.

Was aber die Thatsachen seiner Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gerichte betrifft, so ist ein Zusammenhang derselben mit seiner erlösenden Wirksamkeit nicht einzusehen: und doch kann unser Glaube an ihn nach allen seinen Momenten nur durch diese Wirksamkeit bestimmt sein. Zwar gehört zum Erlösungswerk seine fortwährende geistige Wirksamkeit; allein diese wäre auch denkbar ohne Auferstehung und Himmelfahrt, und ist nicht nothwendig durch sie vermittelt. So gibt uns auch die Lehre von seiner Wiederkunft nichts wesentlich zu seiner Erlöserwürde Gehöriges; was in ihr ligt für seine Würde, haben wir ohne sie, und sie ist nur eine zufällige Ausdrucksweise für die Befriedigung des Verlangens, mit Christo vereint zu sein.

Obwohl aber in all diesen drei Stücken kein wesentliches Moment des Glaubens ligt, so werden sie doch wieder (§. 99, 2.) wichtig für die Auktorität Christi, da sich seine Schüler so viel darauf berufen; denn wenn sie z. B. von der Auferstehung

---

[80]) Näher ist dieß ausgeführt in der lesenswerthen Abhandlung von A. Schweizer, über die Dignität des Religionsstifters. Stud. und Kritiken 1834. Die Grundidee dieser Abhandlung, daß Christo die religiöse Genialität zukomme, hat sich auch Dr. Strauß in seinen Streitschriften angeeignet.

Christi Falsches bezeugt haben, so ist eine geistige Schwäche ihnen beizumessen, durch welche nicht blos ihr ganzes Zeugniß von Christo unzuverlässig würde, sondern auch Christus, der sie zu seinen Aposteln wählte, könnte nicht gewußt haben, was im Menschen war: oder, hätte er es gar selbst veranstaltet, daß sie das Innere für ein Aeußeres angesehen, und seine Auferstehung im Menschen mit der objektiven, äußern, verwechselt hätten, so wäre er selbst Urheber ihres Irrthums. Etwas anders aber verhält es sich mit der Himmelfahrt, weil wir über sie keinen Bericht eines Augenzeugen oder eines Apostels nachweislich besitzen. Noch äußerlicher aber steht die Verheißung seiner Wiederkunft zu der Lehre von Christi Person, und würde nur auf sie zurückwirken, wenn diese Wiederkunft auf irgend eine nachweisbar falsche Weise beschrieben wäre.

Diese ebenso kunstreich als anschaulich gezeichnete Christologie hat mit Recht die allgemeine Aufmerksamkeit auf's Lebendigste erregt und nachhaltig eingewirkt. Genügt sie auch in manchen wesentlichen Punkten noch nicht: so viel ist zu sagen, sie enthält einen Versuch, das Göttliche und Menschliche in lebendiger Wechselbeziehung auf innere, organische Weise zu vermitteln, und einen gottmenschlichen Lebensverlauf zu verzeichnen, wie das noch nie zuvor geschehen war.

Vorerst verdient eine rühmende Anerkennung die Kritik der bisherigen Versuche, so weit sie von Schleiermacher gegeben ist. So scharf seine Dialektik verfährt, so ist sie doch keineswegs blos negativer Art, sondern er hat auch die Aufgabe selbst um einen großen Schritt weiter geführt. Wer nur beachtet, was von Schleiermacher christologisch geleistet ist, der wird die Aufgabe nicht für schlechthin unlösbar halten, das Göttliche und das Menschliche in lebendiger Einheit zusammen zu schauen.

Zwar ist die wesentliche Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht dargethan: das würde auch seinem Standpunkt zuwider laufen, dem gemäß er nur von dem Bewußtsein des Erlösten ausgeht, der da weiß, daß er seine Versöhnung und sein gekräftigtes Gottesbewußtsein nur in der

Gemeinschaft erhielt, die auf Jesum von Nazareth als ihren Stifter zurückweist. Statt also aus der Nothwendigkeit des Gottmenschen seine Wirklichkeit zu folgern, setzt er vielmehr eine Historie voraus, das Wissen um die eigene Erlösung und um eine erlöste Gemeinschaft; und schließt von dieser auf die historische Wirklichkeit des Gottmenschen, ohne mit den Fragen nach der Möglichkeit oder Nothwendigkeit eines solchen sich abzugeben.

Aber sein großes Verdienst ist, diese, ihm sonach nur historische, d. h. nach ihrer innern Nothwendigkeit noch nicht begriffene Einheit des Göttlichen und Menschlichen anschaulich und auf eine Weise entwickelt zu haben, welche eben so wohl seine Einzigkeit und spezifische Dignität, als seine Verbrüderung mit den Menschen zu bewahren strebt. In Christo ist ihm das vollkommene Sein Gottes; und eben daher ist er ihm der vollendete Mensch. Und umgekehrt, weil er der vollendete Mensch ist, so ist in ihm das Gottesbewußtsein zum Sein Gottes geworden. Eben damit sucht er die beiden Betrachtungsweisen, diejenige, nach welcher er eine unmittelbare, schöpferische That Gottes, und die, wornach er Vollendung der Schöpfung ist, zu vermitteln. Er ist gleichsam die ewige Idee der Menschheit, als solche ihr auf unzeitliche Weise eingepflanzt: und die ganze Geschichte vor Christo kann als die werdende Realisirung dieser Idee betrachtet werden. Andererseits aber ist er auch eine neue, göttliche That — sofern er aus dem bis dahin real gewordenen Naturzusammenhang nicht kann erklärt werden, sondern uns nöthigt auf die Urquelle alles Lebens zurückzugehen.

Wir begegnen hier wieder einmal einer Christologie, die zugleich wissenschaftlichen und christlichen Charakter an sich trägt. Der Gegensatz von Sünde und Gnade, die Grundlage seiner christlichen Anschauung bewahrt Schleiermacher'n vor dem pelagianischen Abweg, der eines Erlösers entrathen will, weil er entweder die Einheit des Menschen mit Gott als eine unmittelbare oder aber als eine solche denkt, die der Mensch, ohne einen Mittler, verwirklichen soll und kann. Schleiermacher stellt die ursprüngliche oder an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen nicht in Abrede; aber er setzt sie nur als unsere Anlage, als

Möglichkeit des Eintritts Christi in unser Geschlecht; das wirkliche, erste Dasein aller Menschen dagegen ist ihm eine unzureichende Theilnahme am Geiste, so daß erst eine zweite Schöpfung den Menschen vollenden muß. Die neue Geburt, deren reine Verwirklichung Christus ursprünglich darstellt, denkt er einerseits nur als die Verwirklichung des ewigen Begriffes des Menschen; aber die erste Form seines Seins als eine diesem Begriffe noch widersprechende. So daß der Wiedergeborene und der alte Mensch einerseits die identische Persönlichkeit bleibt, aber die Entwicklung des Menschen zu sich selbst oder zu seinem Begriff durch einen Wendepunkt hindurchgehen muß, indem er in ein göttlich gestiftetes Gesammtleben einzugehen hat, in welchem die alte Persönlichkeit der Sünde stirbt, und die neue aufersteht, welche zugleich das Ursprünglichste, Innerste, wenn schon ohne Christus nur Gebundene ist.

Diese Theorie ist nun aber hart und von vielen Seiten angegriffen worden. Jedoch großentheils ungerecht, und von einem entweder unbewiesenen oder gar unchristlichen Standpunkt aus. Wir prüfen die Hauptangriffe nach ihrem Werth, um dann die eigene Kritik folgen zu lassen [81]). Man sagt:

1) „S c h l e i e r m a c h e r s e t z t m i t s e i n e r n e u e n S c h ö p f u n g e i n a l l e n N a t u r z u s a m m e n h a n g p l ö t z l i c h a b b r e c h e n d e s, a b s o l u t e s W u n d e r.“ S c h l e i e r m a c h e r selbst gibt zu, daß, von Gott aus betrachtet, alles ein zusammenhängendes Ganzes sei; daß auch, was den empirischen Naturzusammenhang betrifft (d. h. abstrahirt von jener allgemeinen Lebensquelle), nichts als absolut Neues könne gedacht werden. Die neue Schöpfung betrachtet er daher auch wieder als eine unzeitliche, ewige Einpflanzung Christi in die menschliche Natur und als Erhaltung dieser Einpflanzung in der Weise, daß sie immer mehr zur Wirklichkeit gelange.

Allein diese, zum voraus auf wohl zu erwartende Angriffe gegebene, Antwort ist von seinen Kritikern wenig beachtet worden.

---

[81]) Vgl. zum Folgenden Dr. K e r n's Abhandlung: die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, Tüb. Ztschr. 1836. 2.

Der Grund scheint in zweierlei zu liegen. Der eine Grund, so häufig er vorgebracht wird, ruht auf einer Schleiermachern wie dem Christenthum fremden Anschauung. Viele nämlich könnten sich nur dann einen urbildlichen und zugleich historischen Christus denken, wenn die Menschheit allmälig zu der Kraft, einen solchen zu produciren, herangereift wäre [82]). So betrachtet wäre dann freilich Schleiermacher völlig unberechtigt, Christo solch eine Stelle in der Mitte der Zeiten zu geben.

Sollte aber dieser Angriff Gewicht haben, so müßte das Christenthum nur eine quantitative Steigerung des Vorherigen, nicht aber ein wahrhaft Neues sein. Allein diese Ansicht hätte zuvor sich selbst, oder auch den Satz zu beweisen, daß der christliche Begriff der Wiedergeburt ein schlechthin unmöglicher sei, und zu dem der Besserung abgeschwächt werden müsse. Das aber wird so lange nicht möglich sein, als es noch einerseits ein lebendiges Gefühl der Sünde, andererseits ein lebendiges Bewußtsein der Gnade gibt. Darum wird für jetzt dieser Angriff, der die Unmöglichkeit eines in der Mitte der Zeiten erschienenen, urbildlichen und zugleich historischen Christus beweisen will, als eine bloße Behauptung stehen zu lassen sein.

Allein auf andere Weise kann derselbe Einwurf gegen Schleiermacher wiederkehren. Einerseits nämlich will er selbst die vorchristliche Zeit als eine Zeit des werdenden Christus betrachtet und so die neue Schöpfung unter den Begriff der Erhaltung gestellt wissen. Andererseits aber scheidet er die Gebiete der Sünde und der Gnade so streng ab, daß er die vorchristliche nur ein Gesammtleben der Sünde nennt, unfähig, Christus aus sich zu produciren. — Wie reimt sich das zusammen?

Es ist zu gestehen, daß Schleiermacher nicht näher auseinander setzt, wiefern auch in der vorchristlichen Welt Christus als werdend könne gedacht werden, obwohl sie nur ein Gesammtleben der Sünde war. Allein damit ist seine Sache noch nicht

[82]) So später auch Conradi u. v. A.

verloren. Er kann die vorchristliche Zeit als ein Werden Christi ansehen, ohne irgend die Grenze, die zwischen der alten und neuen Welt fest steht, zu verwischen.

Denn einmal kann er das Werden Christi in dem Gerichte finden, das über die alte Welt erging, wodurch ihre Kraft und Schönheit in sich selbst zerfiel, ihre Armuth und Leere offenbar wurde. So gut wir noch jetzt in dem Tod und dem Zerfallen des alten Menschen schon die durch diese zu zerstörende Welt der Sünde hindurchschreitende Gestalt des Christus erblicken, der in uns soll auferstehen, so gut läßt sich auch die alte Welt, welche doch nicht aus Armuth und Erschöpfung des Geistes überhaupt, sondern nur ihres Geistes zerfiel, als die im Maaße des steigenden Falles sich stärker regende Macht des zur vollkommnen Menschwerdung strebenden Gottes ansehen. Es gibt in der ganzen Geschichte nirgends eine blos negative Kritik über irgend eine geschichtliche Gestalt: auch fällt keine in Trümmer durch die bloße Ohnmacht des Geistes, sondern das bewirkt nur eine, durch solche Negation gleichsam sich übende, vorbereitende und zu sich selbst strebende Macht einer höhern Position. Erkennen wir aber sonach schon in dem Zerfall der alten Welt von christlichem Standpunkt aus eine Thätigkeit des göttlichen zu seiner Menschwerdung fortschreitenden Geistes, so läßt sich dasselbe noch von anderer Seite zeigen — wie auch Schleiermacher thut. —

Die alte Welt, obwohl in Vergleich mit dem Christenthum arm und leer in sich, durchlief doch einen Kreis der Entwicklung, in welchem sie sich mannigfach bereicherte. Zwar gab diese Bereicherung nie die Versöhnung, aber doch wurde die Empfänglichkeit und das Sehnen nach Erlösung auf mannigfache Weise vorbereitet. In der Sehnsucht aber ist schon ein theilweiser Besitz des Ersehnten, und also eine Art von Gegenwart desselben, jedoch eine solche, die nur erst ideal ist, und nach der Realität verlangt. Sofern nun jenes Sehnen und Hoffen immer bestimmter die Gestalt sich schuf, die allein allen Schmerz lösen könnte, war auch noch anders, als durch bloßes Gericht, in der alten Welt eine Vorbereitung Christi, ein Werden seiner Er-

scheinung zu sehen [83]). Eine Vorbereitung jedoch, die, obwohl sie kann positiv genannt werden, doch keineswegs das in sich enthält, daß die Menschheit in allmäliger Fortentwicklung Christum hätte produciren können: denn auch diese Vorbereitung trägt ja nicht den Charakter der Kraft zu solcher Produktivität, sondern vielmehr den der Bedürftigkeit an sich.

Aber ist nicht, indem so, wie Schleiermacher selbst sagt, die Schöpfung in zwei Momente zerlegt ist, von denen das Zweite nicht Produkt des Ersten ist, der Dualismus zweier unvereinbarer Momente nur in das Geheimniß und Dunkel des göttlichen Rathschlusses zurückverlegt? Keineswegs: denn ihre Vereinbarkeit können wir uns wohl denken, wenn wir nur das Erste uns als gesetzt um des Zweiten willen, ja durch das Zweite, als die Vermittlung desselben mit sich selbst denken, durch welches es selbst, das Zweite, nicht producirt wird, sondern vielmehr, durch dessen Ueberwindung es sich selbst verwirklicht, und sein wahres Dasein gewinnt. Aber freilich, um die Sache so anzusehen, dazu ist nöthig, weder die erste Gestalt schon für die wahre noch für so kräftig zu halten, durch sich selbst die wahre hervorzubringen; sondern vielmehr die erste Gestalt der Menschheit für die noch unvollkommene anzusehen, durch welche hindurch, und durch deren Ueberwindung erst die zweite sich realisirt, welche die eigentliche treibende Macht des Processes, wie die richtende Gewalt, innerhalb der ersten verborgen, ist.

2) Der zweite Hauptvorwurf aber ist: „es sei unmöglich, daß das Urbildliche zugleich geschichtlich sei.“ [84]) — Der Beweis für diesen Satz ist freilich noch von Niemand

---

[83]) Dieses sucht die neuere Alttest. Theologie eines Baumgarten, Hofmann, und zum Theil auch Delitzsch zu erreichen.

[84]) So Baur, Strauß u. s. w. Letzterer hat hiefür zwei Gründe; einmal: es wäre sonst mit der Menschheit anders als mit der Natur, in der doch die Gattung nur in der Allheit der Individuen ihre Darstellung habe; sodann: wäre die Gattung (d. h. bei ihm Gott) in Einem Individuum vollkommen verwirklicht, so würde sie sich gar nicht damit quälen, sich in eine Vielheit von Individuen zu zerschlagen. In Beidem will eine physische, ästhetische Weltbetrachtung sich an die Stelle der ethischen setzen.

gegeben worden. Er kann in der That auch nur versucht werden von jenem philosophischen Standpunkte aus, der Gott als das blos extensiv Unendliche, oder auch als den Weltgeist betrachtet, wie oben genauer erörtert ist. Und da wir wissen, wie wenig dieser Standpunkt Halt in sich selbst hat, so werden wir auch über diesen Angriff, der angeblich die Unmöglichkeit eines Christus beweist, wie er im Glauben der Kirche lebt, nur das zu sagen haben: er gehe Schleiermacher gar nicht an, bevor die Basis feststehe, auf die er gegründet ist.

3) „Aber es ist doch jede menschliche Entwicklung ein Hindurchgehen durch Kampf, Entzweiung, die als Sündhaftigkeit im Bewußtsein auftreten müssen." — Hier kann geantwortet werden: Ist es überhaupt um jeden Induktionsbeweis eine mißliche Sache, indem er nie zum Ziele führen kann, so gilt ein solcher vollends hier nicht, da ja das Christenthum selbst diese allgemeine Sündhaftigkeit voraussetzt, aber gerade um ihretwillen Den einführt in die Welt, der ohne Sünde war. Die Nothwendigkeit des Durchgangs durch Sünde bei jeder menschlichen Entwickelung hat, wie gleichfalls oben erörtert ist, noch niemand bewiesen. Und wenn z. B. der Satz aufgestellt wird, daß eine Entwicklung ohne Unterscheiden seiner von sich selbst nicht möglich sei, indem ja die geistige Entwicklung in sich trage, daß man mit Bewußtsein ein anderer werde, als man sei; so können wir uns doch recht wohl denken, daß jener Unterschied, ohne zum Widerspruch auszuschlagen, so, wie er aufgeht im Bewußtsein, sofort auch durch den mit dem Bewußtsein in Einheit stehenden Willen aufgehoben wird: so daß die jeweilige Stufe des Bewußtseins in unzertrennter Einheit immer auch zugleich die des Seins und Willens wird, und kein Zaudern des Willens die Wirklichkeit dessen, was laut des Bewußtseins wirklich werden soll, so lange verzögert, daß sich Sünde oder Schuldbewußtsein zu entwickeln irgend Raum gewännen.

Auch würde in der That,[85]) wenn die Nothwendigkeit

---

[85]) Wie nun auch nach dem Obigen Dieses von fast allen Neueren anerkannt wird.

der Entwicklung durch Sünde bewiesen werden sollte, zu viel bewiesen. Denn da alles menschliche Leben Entwicklung ist, so wäre dem menschlichen Leben als solchem die Sünde wesentlich. Allein das involvirt einen innern Widerspruch. Denn was ist Sünde, wenn nicht das, was ausgeschlossen wird oder ist von der Idee des Wesens, an dem sie ist? So kann also die Sünde nur accidentell und nicht wesentlich an dem Menschen sein. Gerade dann wäre ein Dualismus in der Idee eines ethischen Wesens gelegen, wenn das Böse einerseits ein dem Endlichen Wesentliches, andrerseits das seinem Begriff Widersprechende sein sollte.

Soll es dem Begriff des Menschen widersprechen, daß seine Urbildlichkeit irgendwann real werde, so widerspricht sein Begriff sich selbst. Es bleibt da nichts übrig, als entweder diesen Widerspruch durch einen progressus in infinitum kümmerlich zu verdecken, oder aber zu sagen, daß die Idee des Menschen ihre Realität in sich selbst trage, und nicht wirklich zu werden nöthig habe: eine Ansicht, durch welche die ganze Geschichte wie das einzelne menschliche Leben zu etwas Eitlem wird. Denn alle Erscheinungsformen sind sich da völlig gleich, aller Fortschritt gleichgültig, da die Idee ihre einzig wahre Realität gleichmäßig in allen oder vielmehr in sich selbst hat. Daher auch Schleiermacher sagt: zu läugnen, daß die Vollkommenheit des Gottesbewußtseins irgendwo sei, heiße so viel als läugnen, daß die Schöpfung des Menschen vollendet werde: womit dann vom Menschen weniger ausgesagt sei, als von andern Geschöpfen; denn bei freien Einzelwesen könne das Unvollkommene sich nicht gegenseitig ergänzen zur Vollkommenheit, während dagegen bei den andern Geschöpfen die Gesammtheit der Einzelwesen für die einzelnen ergänzend sei, so daß der Begriff vollkommen wirklich werde.

Obwohl nun aber Schleiermacher in all diesen Punkten wohl scheint gerechtfertigt werden zu können: so werden wir doch in folgendem noch Mängel seiner Christologie zu erkennen haben.

1) Die historische Wirklichkeit eines urbildlichen

Christus ist aus dem christlichen Bewußtsein nicht befriedigend abgeleitet. In dem Bewußtsein des erlösten Gläubigen und der Gemeinde spiegelt sich nach ihm eine persönliche Wirksamkeit des Gottmenschen ab; so daß von dem christlich gestalteten Bewußtsein, als der Wirkung, der Schluß auf einen vollkommenen Gottmenschen gemacht wird als auf die einzig zureichende Ursache jener Wirkung. Auf den Einwand nun, daß die Kirche, als ein stets unvollkommenes Resultat, zu ihrer Erklärung keine urbildliche Ursache voraussetze, hat er, wie wir oben sahen, schon Bedacht genommen. Dahin gehört nicht sowohl seine Berufung auf das christliche Bewußtsein, welches den Glauben, daß über Christus hinausgeschritten werden könne, nicht mehr als christlich anerkenne, welcher Glaube nothwendig entstehen müßte, wenn jene Ursache nicht urbildlich wäre. Denn damit diese Aussage des christlichen Bewußtseins nicht als eine zufällige, willkürliche und dem Christenthum selbst unwesentliche angesehen werden könne, wäre zu untersuchen, durch welche innere Bestimmtheit seines Wesens das christliche Bewußtsein zur Voraussetzung der Urbildlichkeit Christi komme; damit nicht blos auf äußerliche Weise, durch plötzlichen Uebergang auf die Historie und das Zeugniß der Kirche durch Schriftwort und ihre eigene Existenz, eine urbildliche Persönlichkeit als zureichende Ursache für die vorliegenden Wirkungen angenommen wäre. Es wären in der innern Gegenwart des Geistes, des christlichen Bewußtseins, die lebendigen Spuren und das Siegel der Wirksamkeit einer urbildlichen Persönlichkeit aufzuweisen, [86]) statt auf jene äußerliche Weise, durch Reflexion auf äußere Zeugnisse den Beweis zu ergänzen, daß das neue Leben durch seine faktische Existenz auf solch eine Persönlichkeit als seinen Stifter weise.

Allein Schleiermacher bleibt auch weder bei dieser äußerlichen Weise, noch bei der bloßen Berufung auf das Fak-

---

[86]) im Bewußtsein der Versöhnung durch seine Stellvertretung. Aber dieses konnte Schleiermacher nicht für sich fixiren, weil es ihm nur aus dem principiellen Antheil an der Heiligkeit Christi resultirt.

tum stehen, daß das christliche Bewußtsein über Christus nie glaube hinausschreiten zu können. Sondern er fügt bei: eine urbildliche Ursache müsse für das vorhandene Resultat vorausgesetzt werden, und eine blos vorbildliche reiche nicht zu, weil nur im Urbild, nicht aber in einem immer theilweis unvollkommenen Vorbild die Produktivität ruhe, von welcher doch das Dasein der Gemeinde zeuge. Und sagt man hiegegen: die Gemeinde als eine nicht unsündliche Produktion weise nicht nothwendig auf eine ganz heilige producirende Kraft, so antwortet er, daß zwar das Hervortreten des neuen Princips immer unvollkommen sei: daß aber dem Princip nach der Menschheit durch das Christenthum ein heiliges, reines Leben inwohne, welches immer siegreicher sich geltend mache: daß jeder Christ wisse, das noch übrige Sündige sei nicht dem Princip, als wäre es selbst ein unreines, sondern einzig der noch begränzten Wirksamkeit desselben zuzuschreiben: daß endlich im christlichen Bewußtsein liege, es brauche nimmermehr eines neuen Princips, sondern nur des Hervortretens dessen, was schon der Menschheit eingepflanzt sei.

So wahr nun Dieses ist, und so gewiß zugestanden werden muß, daß, wenn das Princip des Christenthums selbst noch ein unreines wäre, die Gestalt des christlichen Bewußtseins eine ganz andere sein müßte, so ist damit doch nur erst die Wirksamkeit einer urbildlichen Ursache überhaupt, nicht aber einer solchen bewiesen, die zugleich eine *historische* Wirklichkeit hatte. — Aber was für eine andere Ursache wäre denkbar? — Die Idee. Es könnte, sagt man, ohne daß irgend auf eine urbildliche Persönlichkeit zu schließen wäre, die Idee der Urbildlichkeit, im Geiste der Menschheit aufgegangen, diese Resultate herbeigeführt haben. Hiegegen nun hat sich *Schleiermacher* nur mit der Bemerkung verwahrt: wegen des Zusammenhangs zwischen Willen und Verstand müsse man auch sagen, daß die der sündigen Menschheit durch das Christenthum eingepflanzte Idee der Urbildlichkeit nicht durch sie selbst hätte erzeugt werden können. — Allein dieses kann schwerlich genügen. Auch die gefallene Natur hat noch ein Wissen von der Idee der Urbildlich-

keit; aber dieß Wissen ist nur Wissen vom Gesetz, das dem Evangelium gegenüber steht, anklagt und nicht lebendig machen kann. Die Idee der Urbildlichkeit für sich, das wäre wohl die zutreffende Antwort von Schleiermachers Standpunkt aus, hat noch keine Productivität, sondern gewinnt sie, wie Schleiermacher sonst auch anerkennt, dadurch, daß sie real uno persönlich in Christus erscheint, und darin sieht er sonst die Neuheit und Ursprünglichkeit des Christenthums. Sein qualitativer Unterschied von allem Nichtchristlichen ist, daß die Idee, die als Idee zunächst ein bloßes Sollen ausdrückt, Wirklichkeit und Leben ward in Christo und durch ihn zum Lebensprincip der Gemeinde. — Aber er gibt nicht an, warum nur das historisch erscheinende Urbild diese productive Causalität oder „Princip des Lebens“ habe werden können. Die Antwort wird einerseits darin liegen, daß die Menschheit von Gott als ein Organismus gewollt und von Anfang gedacht ist, der erst durch das zu ihm gehörige Haupt sein höheres, pneumatisches Leben zu haben bestimmt ist; andererseits darin, daß sie als sündige mit Gott sich in Lebens- und Liebesgemeinschaft nur wissen kann mittelst der entgegenkommenden, versöhnenden Offenbarung Gottes, die einen geschichtlichen Mittler fordert (s. o. II. 3—10). Damit erst wäre noch vollständiger geantwortet auf den Einwand: der Schluß von dem Dasein des neuen Lebens in uns auf das Dagewesensein einer urbildlichen Persönlichkeit in Christus sei nicht berechtigt, weil dieß neue Leben in der Seele des Christen seinen Grund in einer ähnlichen unmittelbaren That Gottes haben könnte, wie eine solche That von Schleiermacher postulirt werde für die Entstehung der Person Christi.[87]) — Schleiermacher geht zur Erwiederung blos auf das Faktische zurück: daß nur in dem christlichen Gesammtleben das Bewußtsein der Erlösung und des Besitzes eines neuen und reinen Princips des Antheils an der Heiligkeit und Seligkeit uns zukomme, daß aber dieses neue Gesammtleben, das inmitten eines außerhalb der Christenheit noch fortdauernden Zustandes der herrschenden

---

[87]) Strauß a. a. O. 719.

Sünde und Unseligkeit sich erhob, einen Stifter haben müsse, der dieses Neue zuerst, durch unmittelbare göttliche Thätigkeit in sich trug, ja daß die Person dieses Stifters von Geburt an mit dem neuen Princip ausgestattet habe sein müssen, weil nur auf magische Weise es gedacht werden könnte, daß erst während des Lebens eines Individuums plötzlich und unmittelbar in demselben das neue Leben ohne entsprechende äußere Einwirkung aufgehen sollte, während dagegen in seiner Geburt jedes Individuum in unmittelbarer Beziehung zum allgemeinen Quell des Lebens steht, und nur sein Lebensverlauf der Wechselwirkung und Anregung von außen her bedarf.

Bei Schleiermacher erhellt nicht, warum Christus als urbildliche Darstellung des neuen Princips zu betrachten sei, und nicht blos als die erste oder anfängliche, ausgestattet mit der Kraft, das neue Princip der Menschheit einzupflanzen. Sagte man: daß die Urbildlichkeit in ihm war, folge aus seiner Produktivität, denn darin eben bestehe der Unterschied zwischen der bloßen Vorbildlichkeit und der Urbildlichkeit, daß jene wenn auch anregend doch nicht produktiv sei, sondern nur diese (wie ja doch auch nach Schleiermacher die Kirche nicht dadurch im Stande ist, das neue Princip zeugend fortzupflanzen, daß sie vorbildlich ist und bei getrübter Erscheinung im innersten Wesen rein und heilig, sondern in letzter Beziehung dadurch, daß sie das historische Bild Christi fortpflanzt), so ließe sich doch erwiedern: daß eine dem urbildlichen sich nähernde Vorbildlichkeit, zumal wenn sie im Glauben als Urbildlichkeit genommen würde, dann zureichend sein könnte, wenn das bloße Bewußtsein von der Idee der Urbildlichkeit zur Erlösung nöthig wäre, und nur darum nicht genügt, weil wir noch eines Weiteren als des prophetischen Amtes Christi bedürfen. Das erkennt bekanntlich auch Schleiermacher an; aber er hat nicht deutlich gemacht, wiefern das Urbildliche mehr bewirke als die Erweckung der Idee der Urbildlichkeit, oder umgekehrt, wiefern es dem real Urbildlichen und nur ihm eigen sei, nicht blos auf das Erkennen zu wirken, sondern als reales Lebensprincip. Dieß führt noch auf ein Weiteres.

Ein bloßer Mensch, wie hoch er auch stehe, hat nicht die Macht, das Princip der Heiligkeit und Seligkeit, d. i. den heiligen Geist, zu geben. Nun spricht aber Schleiermacher, in richtiger Auslegung des christlichen Bewußtseins, Christo zu, daß er dieses Princip den Seinen mitgetheilt habe. Folglich ligt eine Produktivität seiner Urbildlichkeit in seiner königlichen Vollmacht und That. Damit aber ist auch zu einer höheren Auffassung seiner Person fortzugehen als derjenigen, die in dem Wort „urbildliche Menschheit", „Vollkommenheit des Gottesbewußtseins" und drgl. zunächst ausgesagt ist. Indem Schleiermacher dieser Urbildlichkeit Produktivität zuschreibt, bezeichnet er in der That damit schon mehr als irgend einem andern Menschen selbst im Stande vollkommener Heiligkeit zukommt, wo er seinem Urbilde adäquat sein wird. Für diese Produktivität Christi wird, um sie zu erklären, auf das eigenthümliche Sein Gottes in ihm zurückzugehen, dieser Gedanke Schleiermachers nach neuen Seiten auszubilden sein. Christus ist nicht bloß überhaupt ein vollkommener Mensch, sondern der Mensch, mit welchem sich Gott so geeinigt hat, daß seine Person auch an der Produktivität des neuen Lebens betheiligt ist.

Wäre dieses bestimmter fixirt, so würde auch nothwendig das eigenthümliche Sein Gottes in Christus so haben behandelt werden müssen, daß Gott nicht blos die schlechthin unterschiedslose abstrakte Einheit blieb, sondern eine von allem sonstigen Sein in der Welt verschiedene bleibende Seinsweise Gottes selbst sich dazu bestimmte, in diesem Menschen seiend und durch ihn den heiligen Geist mitzutheilen. Denn da würde auch bestimmter dagegen Vorkehr getroffen sein, daß die Fortwirkung der Person Christi sich nicht in eine bloße Nachwirkung seines aufbewahrten Bildes und in die That des mit demselben und durch es wirkenden göttlichen Geistes sich auflöse.[88]) Mit Recht schreibt er nicht der Kirche für sich oder ihrem Gemeingeist die Macht zu, den heiligen Geist mitzutheilen, sondern dieser pflanzt sich in ihr nur fort mittelst des steten Rückganges auf Christi von ihr aufbewahrtes Bild. Aber an sein Bild kann die fortgehende Produktivität

[88]) Vgl. Hasse, d. Leben des verklärten Erlösers 1854.

nur darum geknüpft sein, weil sein Bild vielmehr Vergegenwärtigung Dessen ist und die Empfänglichkeit mit Dem in Gemeinschaft setzt, welcher gestern und heute und in alle Ewigkeit Derselbe, noch handelt lebt und den Geist mittheilt, nicht aber dem Gemeingeist der Kirche und seinem Bilde als des Dagewesenen eine Stellvertretung überläßt, durch die seine fortgehende That ausgeschlossen würde. — Es ist zwar nicht ganz genau, wenn man sagt, Christus sei für Schleiermacher nur Lebensprincip, seine Person habe für ihn keine wesentliche Stelle. Denn vielmehr ist er ihm ja mittheilendes Princip des heiligen und persönlichen Lebens, weil er es hat, dieses Leben aber fordert der Natur der Sache nach persönliche Existenzweise. So ist vielmehr zu sagen: weil er die urbildliche, ja gottmenschliche Person ist, hat er die Kraft, durch seine Liebe, die durch sein persönliches Bild fortwährend vergegenwärtigt wird, sich zum Princip desselben heiligen und seligen Lebens auch in Anderen zu machen. Aber gleichwohl gewinnt es in Schleiermachers Lehre den Anschein, als wäre Christi reale Person das Princip des neuen Lebens in der Menschheit nur gewesen als der Anfangspunkt einer nach ihm sich von selbst fortsetzenden Bewegung, also nur Durchgangspunkt und von vergänglicher Bedeutung, wobei sowohl räthselhaft bliebe, was Schleiermacher doch so bestimmt will, daß sein persönliches Bild unerläßlich sei für die Fortzeugung dieses Lebens, als auch warum über ihn nicht soll hinausgeschritten werden können.

Ebenso deutet er zwar das christliche Bewußtsein richtig, wenn er durch dasselbe verwehrt findet, eine absolute Gleichstellung mit Christus als die Zukunft der Christen auszusagen. Aber sofern das Höchste, was er von Christus lehrt, doch immer wieder darauf scheint zurückgeführt werden zu können, daß in Christus die Vollendung des Gottesbewußtseins wirklich gewesen sei oder die vollkommene Heiligkeit und Seligkeit, so bringt er sich in die mißliche Lage, eine bleibende specifische Dignität Christi folgerichtig nur um den Preis behaupten zu können, daß das Urbild unserer Persönlichkeit nie könne in uns real werden. Da blieben wir, ganz gegen seine sonstige Lehre,

einem trostlosen progressus in infinitum anheim gegeben, was einen wesentlichen Widerspruch in dem Begriff unseres Wesens wie einen gerechten Zweifel in die zureichende Kraft der von Christus ausgehenden Erlösung mit sich führen würde, die er doch sonst so sehr betont. Da Schleiermacher weit davon entfernt ist, uns auf der Stufe steter Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins erhalten zu wollen, damit Christus eine specifische Dignität verbleibe, so wird nichts übrig bleiben, als den Satz zu leugnen, aus welchem sich jener Widerspruch mit der Kraft der Erlösung Christi und dem Begriff unsers Wesens ergäbe, nemlich, daß Christi specifische Dignität mit der vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins erschöpft sei.

Suchen wir nun aber für Christus die specifische Dignität, die das christliche Bewußtsein fordert und die auch Schleiermacher festhalten will, eine Dignität, die nicht mit unserer ewigen Unvollkommenheit erkauft wird, womit seiner erlösenden Liebe und Kraft nicht gedient wäre, sondern die besteht, wie glücklich auch die Erlösten in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins wachsen: so ist klar, daß wir nicht auf dem Standpunkt anthropologischer Betrachtungsweise stehen bleiben dürfen, nach welcher Christus blos der vollendete Mensch ist, und die vollkommenste Kräftigkeit des Gottesbewußtseins darstellt, sondern wir werden genöthigt sein, entweder weniger von Christus auszusagen[89]), oder mehr als Schleiermacher that[90]).

---

[89]) Wie z. B. A. Schweizer thut a. a. O. S. auch dessen Gesch. d. ref. Dogm. 1847. 2, 275 ff.

[90]) Auf der anderen Seite läßt Schleiermacher allerdings auch die Menschheit Christi bei der Art, wie er seine Unsündlichkeit denkt nicht zur vollen Wahrheit gelangen, denn zwar ist es rühmlichst anzuerkennen, daß er weit davon entfernt ist, das Böse oder auch nur die Unvollkommenheit als das vom Begriff unseres Wesens Geforderte anzusehen. Er unterscheidet sich hierin wesentlich von Hegel und Schelling, wie von Kant, und wunderlich ist es, ihn Hegel'scher seits des Rückfalls in den Kant'schen Standpunkt des Dualismus zwischen Sollen und Sein, zwischen Endlichen und Unendlichen anzuklagen, auf welchem man selbst steht, wenn man nicht in ethischer Beziehung hinter Kant zurücksinkt. Schleier-

Dieser Mangel hängt aber freilich mit dem Standpunkt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre insofern zusammen, als über die objektive Beschaffenheit Christi nur Unvollständiges kann ausgesagt werden, wenn die Glaubenslehre nichts leisten will, als die frommen Erregungen in Lehrsätze umsetzen.

Um so mehr ist es aber in Anschlag zu bringen, wenn dennoch andrerseits Schleiermacher auch so, wie von selbst, in seinem System auf Punkte geführt worden ist, welche, wie sie über das blos Empirische, Anthropologische hinausgehen, so demjenigen, was er von specifischer Dignität Christo zuschreibt, erst den begründenden Halt geben. Denn wenn ihm doch Christus der einzige Mensch ist, der das Organ der Lebensmittheilung an Alle ward: wenn er ihm Vorbild ist, das schlechthin allgemein, zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen sich auf gleichmäßige Art verhält: der zweite Adam, auf den doch kein dritter folgen soll oder kann; wenn Christus nach Schleiermacher in seinem hohepriesterlichen Mitgefühl die Sünde der ganzen Welt trägt; wenn Gott Alle nur in ihm als gerecht anschaut, wenn alle Bitte, um Gott wohlgefällig zu sein, in seinem Namen dem Vater vorzutragen ist, wie er seinerseits alle Bitten der Seinen vor den Vater bringt, — ist alles dies, was Schleiermacher von Christus aussagt, erschöpft damit, daß er der vollkommene Mensch sei? Liegt nicht vielmehr in all diesem eine wesentliche und allgemeine Beziehung Christi auf das ganze Ge-

---

macher hält treulich daran fest, daß die Wirklichkeit des Urbildlichen nicht über unsere Natur geht. — Aber zur Wahrheit dieser Natur gehört auch die Wahrheit eines sittlichen Processes, zu diesem der Durchgang durch entgegengesetzte sich darstellende Möglichkeiten hindurch, die wirkliche Arbeit und der sittliche Erwerb: und doch verzeichnet Schleiermacher Christi unsündliches Leben so, daß es als ein ebener spiegelglatter Strom ohne Kampf Versuchung oder Anfechtung dahin fließt, was den Eindruck eines physisch nothwendigen Verlaufes macht. Aehnlich wie dem Athanasius oder Apollinaris scheint ihm eine noch übrige Beweglichkeit des Willens (τρεπτὸν) schon mit der Sünde zusammenzuhängen s. o. I, 973. 987. Mit Recht hat hierauf Liebner mit Nachdruck als auf einen Mangel hingewiesen.

schlecht, und des ganzen Geschlechts auf Christus, das in ihm sich selbst anschaut in seiner Vollkommenheit? Oder wenn er mit Recht als Aussage des christlichen Bewußtseins feststellt, daß über das Christenthum nie könne hinausgeschritten werden, sondern aller Fortschritt in dem mit ihm Gegebenen schon begründet liege: daß daher alle außerchristlichen Religionen in die christliche, deren persönliche Darstellung Christus ist, aufgenommen zu werden die Bestimmung haben, — wie anders kann dieß sich rechtfertigen, als durch das Weitere, daß die absolute Wahrheit im Christenthum gegeben sei, so daß wir auf den objektiven Standpunkt von dem blos empirischen übergehen müssen, falls jene Aussagen sich sollen halten können [91]). Ja führt nicht dieser anthropologische, empirische Weg, nach welchem Christus blos als Erlöser, Mittler, somit nur als Mittel für die Menschheit gewußt wird, über sich selbst insofern hinaus, als der Zweck, den er vermitteln soll, in ihm selbst auf schlechthin vollkommene Weise erreicht ist: — so daß Er den absoluten Weltzweck oder die Idee, unter der Gott die Welt schuf, persönlich darstellt, also nicht minder als Endziel der ganzen Geschichte zu betrachten ist, wie als Princip? Wenn Gott sich in ihm weiß, so daß sein Wissen von Gott zugleich Gottes Wissen von sich selbst ist [92]), können wir dann dabei stehen bleiben, daß in Christus nur die vollkommene, adäquate Darstellung der Menschheit überhaupt war? Führt dieß nicht, wenn nicht überhaupt die Menschheit als wesentlich Gott inadäquat gedacht ist, unmittelbar zu dem Andern, daß in dem Menschensohn auch Gott sich auf adäquate Weise weiß? Sobald aber dieses Letztere zugegeben ist, so wird dieser schlechthin vollkommene Mensch (nicht nach seiner irdischen Entwicklung, sondern nach seiner Vollendung gedacht) wie als die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit, so auch unmittelbar als die adäquate Darstellung und Offenbarung Gottes zu denken sein.

---

[91]) Dieß ist anerkannt und näher ausgeführt von D. Kern l. c. S. 27. 33.

[92]) Was, wie wir sahen, eine zwar nicht durchherrschende, aber auch vorkommende Betrachtungsweise Schl. ist. Vgl. S. 1154. 1170.

So werden wir, so wenig auch Schleiermacher alles dieses ausgebildet und zusammenhängend dargestellt hat; so gewiß vielmehr Anderes sich findet, was mit demselben sich nicht gut vertragen will, doch, das Ganze übersehend, uns dahin aussprechen müssen, daß auch Schleiermacher jener höhern, urchristlichen Anschauung von Christus als dem Haupte der Menschheit, und der metaphysischen Bedeutung seiner Person nahe genug kommt [93]).

Es ist hier der Ort über Schleiermachers Gotteslehre noch ein Wort zu sagen. Er huldigt bekanntlich dem Sabellianismus, wie in der Hauptsache auch das Hegel'sche und Schelling'sche System, insofern diese alle keine immanente Trinität haben. Aber während, wie wir sahen, Schelling und besonders Hegel Gott selbst in der Welt werdend denken und in dem Leben der Welt durch Vermittelung des Endlichen erst Gott zum Selbstbewußtsein kommen lassen, was freilich nie absolut erreicht wird: so ist es dagegen ein wesentlicher Fortschritt Schleiermachers, daß er einen solchen Proceß des Werdens, der Gott mit der Welt vermischt und seine Absolutheit aufhebt, schlechterdings vom Gottesbegriff fern gehalten wissen will. Schleiermacher stellt in dieser Hinsicht im Verhältniß zu Schelling und Hegel, die Gottes Absolutheit in die Leidentlichkeit und Zeitlichkeit sich umsetzen lassen, einen ähnlichen Gegensatz dar, wie allerdings auf engerem Gebiet der alte Sabellianismus zum sogen. Patripassianismus. Dabei ist ihm doch Gott nicht nur absolute Substanz, abstracte Monas, sondern er will ihn als absolutes geistiges Leben und insofern auch in ewiger Bewegung gedacht wissen, denn oft spricht er sich sehr ungünstig über den Gottesbegriff nicht blos des Deismus, sondern auch des Supernaturalismus als einen todten aus. — Andererseits um den Unterschied Gottes von der Welt festzuhalten, in welcher die Vielheit und Unterschiedlichkeit

---

[93]) Eine Erwähnung verdient hier noch die obige Stelle der Weihnachtsfeier; denn der Mensch an sich dort ist nichts anderes als der geistige Urmensch. Er ist nicht blos der ideale Christus, sondern nach der Stelle ist der Mensch an sich in Jesus Christus geboren.

ist, meint er Gott als die schlechthinige unterschiedslose Einheit fassen und die immanente Trinität bestreiten zu müssen. Aber hiemit tritt die Vielheit der Welt der absoluten Einheit unvermittelt gegenüber und es fehlt an dem Princip ihrer Ableitung obwohl ihm doch Gott die absolute Causalität ist. Verfolgte man den Gedanken, wie es komme, daß die sich selbst ewig gleiche göttliche Causalität nur in räumlicher und zeitlicher Getheiltheit auftritt, wofür in ihr als absoluter Einheit ein Grund nicht abzusehen ist, so würde man folgerichtig ähnlich wie wir das beim alten Sabellianismus sahen (Bd. I. S. 714 f.) darauf geführt werden, daß der Einheit göttlicher Causalität und göttlichen Lebens, das sich in die Welt hineinbilden will, ein widerstrebender ewiger Stoff gegenüber stehe, welcher nur in allmäliger Bearbeitung beseelt und begeistet werden könne [94]). Das wäre aber Monarchianismus um den Preis des Dualismus. Den will Schleiermacher nicht; wohl aber denkt er sich Gott als das ewig und überall gleich strahlende Licht, so daß die Unterschiede nur auf die Seite der Welt fallen, welche den Einen Strahl verschieden bricht und in ihrer Empfänglichkeit verschieden ist. Aber wenn so die Weltunterschiede ihre Causalität nicht in Gott, also in der Welt selbst haben (denn in subjektiven Schein will er sie nicht auflösen), so ist das im Widerspruch mit dem Begriffe Gottes als der obersten und absoluten Causalität. Gerade seine starke Betonung der absoluten, göttlichen Causalität fordert für die doch realen Weltunterschiede auch in Gott eine Unterschiedenheit von Principien als Realgründen derselben, schließt mithin jene absolute Unterschiedslosigkeit in Gott aus. — Ließe freilich sein System eine Stelle für die Freiheit als sittliches Wahlvermögen, so ließe sich jener Dualismus, jene Kraft der Hemmung Gott gegenüber ethisch und in Gott selbst motiviren und bliebe so von der obersten Einheit gewollt. Aber dieser Weg, dem sein Determinismus weichen müßte, um eingeschlagen werden zu können, würde ebenfalls fordern, daß viel bestimmter, als es bei Schleiermacher

---

[94]) Hievon gehen Spätere aus.

geschieht, Gott ethisch in sich selbst gedacht würde, und dieses wiederum wäre nicht möglich ohne in Gott, und zwar auch abgesehen von der Welt, absolute Persönlichkeit mit ewiger Reflexion in sich und mithin statt jener unterschiedslosen Einheit in Gott eine Selbstunterscheidung anzunehmen. Es ist zwar Mißverstand, Schleiermacher den spinozistischen Gottesbegriff vorzuwerfen; Gott ist ihm nicht blos Substanz, nicht bloße Weltkraft, noch blos Begriff oder sittliche Weltordnung, sondern die Causalität von diesem Allem und die Einheit von Begriff und Sein [95]), also das sich selbst wissende Sein und das absolut seiende Wissen, das als solches nicht blos Anderes weiß, sich selbst aber nicht, sondern das auch sich selbst umfaßt. Wenn er Anstand nimmt, Gott als persönlich zu bezeichnen, so ist es, weil er im Wort Person eine Schranke, endliche Subjektivität sieht [96]), nicht aber ist es so zu nehmen, als ob er Gott die ewig vollendete geistige Absolutheit absprechen oder sie wenigstens als erst werdende denken wollte. Aber wie er überhaupt nicht spekulativ von oben verfährt, vielmehr objektive Gotteserkenntniß für unmöglich hält, so nimmt ihm Gott für die Betrachtung von unten her nur die Stellung des Postulates einer obersten Einheit ein, die nicht bloße Zusammenfassung der vorhandenen Weltvielheit sei, sondern reale Causalität, ohne daß er sich näher darum kümmert, wie diese Einheit, um Princip der Vielheit sein zu können, müsse gedacht werden; und wie er das Wort Persönlichkeit auf Gott nicht angewandt wissen will, (ohne jedoch die Sache zu leugnen), so will er auch keine Unterschiede, (ohne die sie nicht bestimmt gedacht werden kann,) in Gott hineintragen lassen. Vielmehr um den Unterschied der Welt von Gott festzuhalten, meint er jegliche Unterschiedlichkeit als etwas Weltförmiges aus Gott hinaushalten zu müssen. Aber da Leben und Bewegung ohne Unterschiede nicht zu denken sind, so müßte er dann folgerichtig auch bei dem todten Begriff der Substanz anlangen, welche zu Akosmismus führen würde. Auch hievon,

---

95) Vgl. Dialektik S. 87 f. 111 f. 113 ff. 134 f.

96) Wie er in den Reden über die Religion sich selbst erklärt hat.

wie schon sein empirischer Ausgangspunkt beweist, ist er weit entfernt. Aber weil er andererseits in Gott nur die oberste causirende Einheit für die Welt sieht, so bringt er es gerade nicht zu einem genügenden Unterschied von der Welt, diese wird ihm vielmehr physisch nothwendige Offenbarung seines Lebens. Indem er die Unterschiede von der absoluten Einheit schlechthin fern halten will, kann er auch nicht Gott in der Mittheilung an die Welt sich auf sich beziehen und in ihr sich selbst behaupten lassen, sondern Gott muß ihm nach seinem Wesen, wiefern er doch ein Lebensverhältniß zwischen Gott und der Welt will, in die Welt übergehendes Leben werden; und damit ist gerade die Gefahr des Pantheismus wirklich geworden, der er dadurch entgehen wollte, daß er alle Unterschiede als weltförmig aus Gott entfernt zu halten suchte. Damit wäre bei Schellings und Hegels Begriffe von dem das Werden über sich nehmenden, sich selbst in der Welt aktualisirenden Gott angelangt.

Das widerstrebt nun aber nach dem Obigen dem Grundriß seiner Gedanken schlechthin. Statt Gott selbst in das Werden, Leiden, in die Endlichkeit oder das Anderssein übergehen zu lassen, will er auf das Bestimmteste Gott vielmehr als das ewig in sich vollendete und absolute geistige Leben in seiner Unveränderlichkeit der Welt gegenüber festhalten. Aber nun müßte er folgerichtig von einer Selbstmittheilung Gottes an die Welt abstrahiren, von einem Sein und Leben Gottes in der Welt zur Kategorie der bloßen Aktion Gottes auf die Welt, ihres Bestimmtseins durch ihn übergehen, was konsequent die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, die er mit dem Christenthum will, löschen und in die Wege des Deismus führen würde. So bewahrheitet sich an ihm abermals daß kein Entrinnen ist aus der Alternative des Pantheismus oder Deismus, außer in dem trinitarischen Gottesbegriffe. Da er jene ewig sich selbst gleiche Vollendung und Selbstbehauptung Gottes nicht mit der Kirche durch innere Selbstunterscheidung auch in der Selbstmittheilung sicher stellt, so kann er nur entweder diese festhalten, aber sie wird unwillkürlich ohne die Selbstbehauptung zur Vermischung mit der Welt; oder um

die Vermischung Gottes mit der Welt und sein Sichverlieren an sie abzuwehren, muß er judaistisch Gottes Unveränderlichkeit zu lieb seine Selbstmittheilung an die Welt beschränken und die Mittheilung seines Wesens, das eigentlich als die absolute Einheit, die es ist, nicht mittheilbar ist, umsetzen in Aktionen Gottes — ein Verlauf, der uns schon früher vom Sabellianismus aus begegnet ist (I, 696 ff. 864 ff.). Denn auch nicht einmal der Unterschied zwischen dem unmittheilbaren Sein und der mittheilbaren Fülle Gottes hat seine Stelle, wenn Gott nur die schlechthin unterschiedslose Einheit ist. Würde dieser Gesichtspunkt, auf den Schleiermacher häufig genug übergeht, zu Ende geführt, so kämen wir bei einer Gott wesentlich fremden Welt, bei dem Dualismus der deistischen Weltbetrachtung an. Gott wäre da nur der durch seine Aktionen Alles bestimmende allmächtige Herrscher, aber nicht mehr die selbstmittheilsame Liebe und auch Christus wäre nur der durch Gott schlechthin bestimmte Mensch ohne eigenen Antheil an göttlichem Leben und Wesen. Nach dieser Seite wäre also das Ende des Sabellianismus ein Ebionitismus (vgl. I, 879 ff.), wie er abermals Schleiermachers Christologie und Frömmigkeit fremd ist.

Das Ausgeführte mag zeigen, daß Schleiermachers Gottesbegriff zwar weder pantheistisch noch deistisch sein will, aber im Schwanken zwischen beiden bleibt und sich von diesem so lange nicht befreien kann, als er nicht einerseits durch Selbstunterscheidung Gottes dessen Selbstbehauptung auch in der Selbstmittheilung an die Welt sicher stellt, und als er nicht andererseits dem Deismus gegenüber Gott, damit er mittheilungsfähig sei, abermals als in sich selbst unterschiedene Einheit faßt. Und wie im dritten Jahrhundert zwar der christliche Gottesbegriff, im Gegensatz zum gnostischen und patripassianischen, gegen die Verwandlungslehren (das Anderswerden) und gegen das Werden Gottes sich zur ewigen Absolutheit seines Begriffs abschließen mußte, aber der abstracte Monarchianismus sich auch dem Schwanken zwischen dem deistischen Arianismus und dem pantheistischen Sabellianismus (die immer wieder in einander überschlugen oder sich zu combiniren versuchten) nicht zu entziehen vermochte, bis die kirch-

liche Lehre von der trinitarischen Selbstunterscheidung Gottes in sich festgestellt war, kraft deren Gott mittheilsam sein kann, ohne sich an die Welt zu verlieren: — so kann auch der Fortschritt Schleiermachers über den Theopaschitismus Zinzendorfs, der ihm wohl in seiner Jugend vor die Seele trat, sowie den Processualismus Schellings und Hegels, die die Absolutheit Gottes in ein Anderswerden umschlagen und ihn sich verwandeln lassen, andererseits über den todten Gottesbegriff vor Kant sich nur sicher stellen durch Aufnahme der Unterschiede in die Einheit des göttlichen Lebens, Wissens und Liebens, mit einem Wort, durch eine immanente Trinitätslehre. Denn mit Hegel und Schelling zwar eine reale Unterscheidung in Gott zu setzen, aber so daß damit unmittelbar zur Welt übergegangen würde als dem Sohne Gottes, würde weder für eine Unterscheidung Gottes von der Welt Raum lassen, da vielmehr die Welt nur der ins Anderssein verwandelte Gott selbst wäre, noch eben daher auch für eine Liebesmittheilung, weil die Liebe einerseits auch Selbstbehauptung in der Mittheilung, andererseits realen Unterschied zwischen dem Gebenden und Empfangenden voraussetzt.

Solche Gestaltung des Gottesbegriffs würde aber nicht blos der Tendenz Schleiermachers entsprechen, den Deismus und Pantheismus zu überschreiten, sondern würde auch der consequenten Durchführung seines christologischen Aufrißes die wesentlichsten Dienste leisten.

Dieser fordert, wie wir zuletzt sahen, daß in Christus nicht blos die Darstellung der adäquaten Idee der Menschheit, sondern auch der Offenbarung Gottes, und zwar nicht blos in Form einer längere oder kürzere Zeit festgehaltenen Aktion, sondern in Form eines specifischen und einzigen Seins, ja sich Wissens und Wollens Gottes in diesem Menschen gegeben sei.

Zweiter Abschnitt.

Die neueste Zeit.

Zusammenfassung der Resultate der bisherigen Geschichte der Christologie.

Seit Mitte vorigen Jahrhunderts war die Christologie überwiegend von philosophischen Denkweisen bestimmt, nur daß immer wieder von ihnen aus ein leidliches Uebereinkommen mit den kirchlichen und biblischen Elementen der Christologie gesucht wurde. Die seit der Gnosis nie dagewesene Produktivität in rasch sich folgenden philosophischen Systemen fand in der Geschichte der Christologie ihren fast nur zu treuen Widerschein, und dieses macht zunächst überwiegend den Eindruck des Unsteten und Schwankenden, ja der Verwirrung. In der That kann es auch hiebei nicht bleiben, eine solche Lage der Dinge kann nur eine Uebergangsstufe sein. Der Glaube an das lebendige Fortwirken des Christenthums in der Kirche ist identisch mit der Ueberzeugung, daß der Zeit einer fast unübersehbaren Getheiltheit der christologischen Theorien eine Zeit folgen werde, in welcher sich wenigstens in den Hauptpunkten eine kirchliche Gemeinüberzeugung wieder geltend machen wird; nicht durch bloße Repristination des früher schon Dagewesenen: denn was hülfe es in die Syrten abermals zurückzukehren, welche die allgemeine Stockung und Verwirrung gebracht hatten, in welchen des Bleibens nicht war und welche doch auch keine vorwärts gehende Fahrt, sondern nur eine theilweise Retractation übrig ließen? (II, 807). Vielmehr das

wird die unerläßliche Bedingung für die Bildung einer solchen Gemeinüberzeugung sein (die, auch ohne Synoden, nach dem Beispiel der ersten Jahrhunderte durch die innere Kraft der Wahrheit möglich sein muß), daß die Voraussetzungen, die ins Unwegsame abgeführt und die Verwirrung verschuldet haben, beseitigt und dagegen ein Schritt in positiver Erkenntniß vorwärts gethan werde, der dem vorhandenen Bedürfniß Befriedigung bringe. Hiezu werden aber gar nicht wesentlich neue Wahrheiten gehören; — der Glaube der Kirche hat zu allen Zeiten die wesentliche und ganze christliche Wahrheit in sich, — sondern vielmehr nur Dieses, daß die wissenschaftliche Reconstruction der Kirche Solches gebe, was dem Glauben wie altbekannt weil ihm aus dem Herzen geredet, und was doch auch neu sei, indem es alte Schwierigkeiten löst und neue Bahnen eröffnet.

Daß wir bereits in dieses Stadium eingetreten sind, wo die Kirche nach der Frucht einer in den Hauptpunkten einträchtigen und wohlbegründeten Gemeinlehre verlangt und wo die Arbeiter sich anschicken, diesem Bedürfniß zu genügen, ist unverkennbar; der fluthende Reichthum der aufeinander folgenden originalen, wie auf freier Aue der Christenheit emporgewachsenen Systeme steht da, aber vermehrt sich nicht mehr merklich. Das nehmen Manche als ein Zeichen der Ermattung der neueren Theologie, sowohl neologisch als paläologisch Gerichtete, nicht sehend, daß es Sache eines krankhaften Gaumens wäre, immer nur nach neuem Kitzel zu verlangen. Das geschichtlich gebildete, christliche Urtheil sieht in jenem Pausiren keinen Tod, kein Privilegium zur Verachtung der Wissenschaft oder zu verzweifelnder Restaurationssucht des Alten, das uns von sich vorwärts trieb, sondern eine Aufforderung zu der Arbeit, die dem neuen Stadium obligt. Die Blumen haben geblüht, reich und zum Theil prächtig, eine Welt von neuen Gedanken hat sich erschlossen, zum Theil ahnungsvoll in die fernste Zukunft greifend. Aber die Arbeit der Biene ist nicht zu schmähen neben dem Fleiß der Bäume und Blumen. Sie hat das Haus kunstgerecht wohnlich auszubauen und mit Schätzen zu füllen zum gemeinen Nutzen.

Die evangelische Kirche darf hoffen, daß ihr werde gegeben

werden, eine befriedigende christologische Gemeinlehre herzustellen. Dafür spricht die Intensität und die Verbreitung der Rückkehr zum Princip der Reformation. Denn aus ihm ist schließlich auch der christologische positive Fortschritt zu schöpfen (II, 515–531.). Es will und muß Licht und Seele auch dieser theologischen Arbeit sein; die Philosophie ohne dasselbe kann nur Vorarbeiten, wenn auch noch so werthvolle, liefern.

Betrachten wir nun in der Gegenwart der Christenheit die Vorboten oder Anfänge einer christologischen Gemeinlehre, welche statt der Widersprüche in der alten Form der Christologie den Glaubensinhalt zu befriedigenderem Ausdruck zu bringen hat, so gewährt dafür leider die griechische Kirche bis jetzt noch keinen Beitrag; die römische einen nur geringen; einen um so reicheren und hoffnungsvolleren aber die evangelische Theologie, so weit sie die reformatorische Grundlage bewußt und energisch, eben damit aber auch wieder ein wirksames Princip weiterer Einigung in sich aufgenommen hat. Um so williger verweilen wir zum Schluß bei dieser Betrachtung, als damit auf historischem Wege ein Gegengewicht gegen den unbefriedigenden Schein sich ergeben wird, als zeigte die Geschichte der Christologie zumal in der evangelischen Kirche nur eine ruhelose Bewegung. Ist gleich oft in dieser Geschichte auf den christlichen Glauben als das wesentlich Identische, Feste in all diesen Bewegungen hingewiesen, so war doch der Natur der Sache nach die Bewegung ihr vornehmster Gegenstand. Um so nöthiger ist es, nun auch noch dabei zu verweilen, daß diese große bewegungsvolle Geschichte nicht ziellos sei, sondern sich fruchtbar erweise, mit einem Wort, daß gerade die heftigsten Stürme, die das Dogma mit Auflösung zu bedrohen schienen, nur dazu haben dienen müssen, das Schiff aus den Syrten wieder in gutes Fahrwasser zu führen.

In der griechischen Kirche war, wie wir sahen, eine schiefe und einseitige Richtung seit der voreiligen Ausscheidung des Monophysitismus eingetreten, der noch ein nicht verstandenes Recht auch gegen die chalcedonensischen Schlüsse hatte. Der Unsegen dieser That belastete die Entwicklung bis zum Concil vom Jahr 681 und trieb unwiderstehlich im einseitigen Gegensatz

gegen den Monophysitismus zu immer consequenterer Durchführung des Dualismus der zwei Naturen, die zuletzt fast nur durch das formale Band der Einheit des Ich zusammengehalten waren und das einheitliche Bild von Christus in eine simultane Doppelreihe von Thätigkeiten des Erkennens und Willens auflösen. Die Verwirrung stieg durch das Uebergewicht, das gegen die Thesis von der Zweiheit der Naturen immer einseitiger die göttliche Natur oder Person behauptete. Nach dieser Seite latitirte hinter dem ausgebildetsten Dualismus doch eine wesentlich monophysitische Denkweise und wir sahen: das Concil vom Jahre 681 langte so dabei an, durch Setzung einer selbstlosen Menschheit mit seiner eigenen Intention in Widerspruch zu kommen und gewissermaßen damit abzuschließen, daß als Kirchenlehre etwas aufgestellt wurde, worin der ostensibele Hauptzweck, die Ausrottung auch der Ausläufer des Monophysitismus und die Durchführung des reinen Dyophysitismus, mit direct Entgegengesetztem verbunden wurde. Das war wohl gut für den kirchlichen Glauben, der sich nun von dem Wahren, das in beiden Denkweisen, der dyophysitischen und monophysitischen enthalten sein wird, nähren konnte. Aber es war nicht gut für die kirchliche Erkenntniß, daß die letzte Formel, an der die griechische Kirche sich betheiligte, die Forderung enthielt, Widersprechendes zusammen zu denken. Sie hat auch seit vielen Jahrhunderten bis jetzt an der Aufgabe nicht mehr gearbeitet, sondern nur traditionell ihre Formeln fortgepflanzt. Gleichwohl verbleibt immer der griechischen Kirche das Verdienst, die Wahrheit der göttlichen Seite in Christus bis zur Begründung in der Trinität, die der menschlichen im Allgemeinen nach Seele und Leib in der ersten Periode durchgeführt zu haben.

Die römische Kirche hat, ihre Geschichte im Großen angesehen, christologisch unter allen am wenigsten geleistet; ihre Produktivität ligt an anderen Orten. Aber der genannte Widerspruch in der von ihr übernommenen Erblehre kam durch sie an das helle Tageslicht, indem der Adoptianismus und der Nihilianismus sich in die entgegengesetzten Sätze des Concils vom

Jahr 681 theilten. Wir sahen, wie die Scholastik in diesen beiden unaufhörlich hin und her schwankt, aber auch, wie die beiderseitigen christologischen Lehrformen, gleich zerstörend für die Idee wahrer Gottmenschheit, theils ein Bedürfniß von Surrogaten für die Christologie hervorriefen (so die nihilianistische Richtung), theils solche Surrogate erfanden oder dazu verlockten. In der Transsubstantiationslehre bricht der verhaltene Monophysitismus hervor; die adoptianische Richtung ladet besonders ein, Christo einen Kreis von Heiligen zur Seite zu stellen, mit welchen er seine Mittlerschaft theilen soll. Die christologische Verwirrung und der daran sich schließende Zweifel hat seine Spitze in der Scholastik vor der Reformation erreicht, und durch Abweisung der Reformation hat sich vollends die katholische Kirche, die dadurch zur römischen wurde, in die Lage gesetzt, daß ihre Theologie, so weit sie sich nicht zur christologischen Unthätigkeit verurtheilt, trotz alter und neuer Beschwichtigungsversuche nicht darüber hinauskömmt, immer nur in jene mittelalterlichen Gegensätze sich wieder aufzulösen, welche das Gemeinsame haben, einen Dualismus des Göttlichen und des Menschlichen entweder in Form der Vereinerleiung und Absorption oder in der trennenden Form in sich zu hegen [1]).

---

[1]) Es kommt hier Günther und seine Schule in Betracht, gegen welche in der katholischen Kirche eine so heftige Bewegung im Gange ist, da die überwiegende Strömung dort jetzt dahin geht, die menschliche Seite in Christus in die göttliche zu resorbiren und nur einen Schein von ihr übrig zu lassen. Dem tritt Günther und die Seinigen mit Recht entgegen. Er betont die Selbstständigkeit der menschlichen Seite, wofür er sich auf Leo und die Synoden vom Jahr 451 u. 681. mit Recht wider seine Gegner berufen kann. In dieser Betonung der wahren Menschheit ligt freilich nur ein Moment des Reformatorischen, da dieses nicht minder auch die Einheit kräftig vertritt — und so vermag Günther sich nicht wirklich damit zu befreunden. — Indem Günthers Gegner in entgegengesetzter Einseitigkeit nur auf die Einheit blicken, die sie in dem Göttlichen sehen, so geschieht es, daß beide einander mit gleichem Recht und Schein den Vorwurf des Protestantischen machen. Aber auch mit gleichem Unrecht, indem weder die Günther'sche Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen die reformatorische ist, noch die Einheit, welche seine Gegner vertreten. Vielmehr,

In der evangelischen Kirche, vornehmlich der lutherischen, ist soteriologisch oder im Glaubensprincip jener Dualismus be-

---

wie dieser Doppelvorwurf schon andeuten kann, die reformatorische Betrachtung vereinigt das, was in dem Antireformatorischen ewig aus einander fliehen muß; jene beiden Parteien aber stellen nur aufs Neue die Gegensätze des Mittelalters dar, die einander wohl widerlegen, aber weder sich noch dem Gegner zur Wahrheit verhelfen. — Günthers Grundgedanke ist der Dualismus Gottes und der Welt. „Das Universum ist die Contraposition des dreieinigen Gottes." Der Mensch ist ihm ein „Vereinwesen" oder eine „Ehe" von Geist einerseits, Leib und Seele andererseits. Die Verbindung beider Seiten soll eine nur formale sein. In jeder Person nemlich sei Form und Wesen oder Substanzprincip zu unterscheiden. Die Form ist das Denken des Wesens, wodurch das Sein zum Subjekt wird. Das Denken des Wesens (der zwei Substanzprincipien im Menschen) oder das Selbstbewußtsein ist des Menschen Einheit. Während aber in einer absoluten Person das Selbstbewußtsein ein unmittelbares ist, so wird es in der kreatürlichen nur durch Unterscheidung fremden Daseins und Mitwirkung des eigenen Seins vollbracht. Diese Sätze müssen auch auf Christi Person angewendet werden. Der ewige Sohn ist ein eigenes selbstbewußtes Subjekt. Aber auch seiner Menschheit, wenn sie eine wahre sein soll, muß ein eigenes Selbstbewußtsein, und ein Werden desselben, ein Zunehmen der Erkenntniß zugeschrieben werden; nicht minder ein freier Wille, von dem auch das potuit peccare gilt. Es genügt nicht die Lehre von einem Scheinleib Christi zu verwerfen, man muß den Doketismus auch in Bezug auf scheingeistige Zustände, den Scheinwillen und das Scheinwissen, abthun, sonst ist die Homousie verletzt. Die Scholastik, sagt Trebisch (die christliche Weltanschauung 1852. S. 148), schwankte zwischen Nestorius und Eutyches, wenn sie einerseits eine scientia infusa als habituale oder aktuale und mit ihr eine Vollkommenheit der Weisheit in Christi Seele von Anfang annahm, andererseits doch auch eine scientia acquisita, wenn sie ferner ähnlich in Beziehung auf die Heiligkeit verfuhr. Das Eine macht das Andere müssig. Es sei daher auch die Menschheit als persönlich in sich zu bezeichnen, wie andererseits der Logos. — Wie wird nun aber die Einheit der Person Christi bei der Zweiheit der Personen in ihr, die keine innere Beziehung auf einander haben, behauptet? Wenig Gewicht ist darauf zu legen, daß Günther sagt, eigentlich sei jede reale Vereinigung einer absoluten Substanz

wältigt, der die beiden Naturen in Christus sowohl der Vereinerleiung als der Trennung aussetzt. Ja es war auch nament-

mit einer kreatürlichen insofern eine hypostatische, „als die absolute Persönlichkeit dabei die handelnde sei," denn damit ist nur gesagt daß der Logos auf Jesum wie auf Alle sich beziehe. Der Menschheit selbst kommt mit dieser Verbindung noch nichts zu Gute. Etwas mehr ligt darin, daß „von Anfang der Logos die Plasmirung und die Seelenevolution des ihm leibeigenen geheiligten Jesuskindleins überwacht und fördert" (Trebisch S. 151). Aber das eigentlich qualitative Moment, das Christo allein zukommt und ihn zum Gottmenschen macht, soll in dem Selbstbewußtsein liegen, was auffallend an die kartesianische Christologie erinnert (II, 899). Dieses ist der gemeinsame Typus der göttlichen und der menschlichen Substanz, indem es die wesentliche Form ihres Wesens ist. Als Gemeinsames ist es zum Medium der Einigung des Logos mit Jesu geeignet. Die Creatur nemlich erfaßt ihr eigenes Sein nur dadurch, daß dasselbe nach seiner Bestimmtheit für das Denken erscheint. Das göttliche Princip nun, welches seinerseits sich geeinigt hat mit menschlichem Sein, wird daher für das menschliche Selbstbewußtsein erscheinen durch irgend eine Einwirkung, durch Mittheilung des Gedankens von jener Einigung, indem das göttliche Princip sich dem menschlichen als mit ihm verbunden zu erkennen gibt oder erscheint. So hat nun dieser Mensch das Wissen seiner als des Gottmenschen. Aber kann denn Günther jenes Zueigensein der Menschheit Christi für den Logos als ihre eigene Bestimmtheit aufzeigen? Es enthält ja nichts als was von Allem, selbst Leblosem gilt, daß der Logos seinerseits hypostatisch handelnd dabei ist als bei seinem Eigenen. Und wie soll doch die Verdoppelung der gleichen Form Einheit der Person bewirken? Zumal wenn der Inhalt dieser Formen absolut verschieden ist und bleibt und die Gleichheit nur darin besteht, daß sie beide geistige Form eines Inhalts sind? Eine substantielle Verbindung zwischen Gott und der menschlichen Substanz, eine totale Durchdringung des menschlichen Selbstbewußtseins vom Göttlichen dem Inhalte nach dürfe nicht angenommen werden, sondern nur eine formale Einheit. Jene Erscheinung, durch welche Jesus sich als Gottmenschen weiß, könne zurücktreten und doch Jesu Selbstbewußtsein und jene Verbindung fortdauern. Alle Menschen sind Vereinwesen, durch die formale Einheit des Bewußtseins; nicht anders verhalte es sich bei Christo, nur daß das Bewußtsein hier auch noch das absolute Princip umfaßt. In diesem „Vereinwesen" mit seinen zwei außer einander und

lich von Luther bereits der Anfang dazu gemacht, die durch den Unterschied vermittelte Einheit der Person oder (damit man hier

---

gesondert bleibenden Thätigkeitsreihen ist Günther'n das göttliche und das menschlich geistige Leben mit abwechselnder Vorherrschaft wirksam, nur daß der hegemonische göttliche Wille die Vorherrschaft des einen oder anderen bestimmt. So sind die zwei Personen befaßt unter eine gemeinsame Persönlichkeit (vergl. oben II, 87 Anm.). Da eine freie Schuld nur von einem freien Verdienst in einem und demselben organischen Ganzen gehoben werden könne, so müsse die Genugthuung lediglich vom Menschensohne geleistet sein. Das werde, sagt Günther, erreicht bei seiner Lehre, welche in Jesus eine neue reine Schöpfung auf dem Boden der alten, aber eine wahre Menschheit sehe. Mit der Kirchenlehre sucht sich namentlich Trebisch dadurch auseinander zu setzen, daß er es für kirchlich ausgibt, zwischen Hypostase und Prosopon zu unterscheiden wie zwischen dem Ruhenden und Actuellen. Es seien zwei Hypostasen, aber in ihrer Actualität werden sie Ein Prosopon, Eine formale gottmenschliche Person. Die Nestorianer seien Monotheleten gewesen und haben den Menschensohn von vorn herein eine Person sein lassen, während er doch erst mit dem Eintritt des Wissens um die hypostatische Union sein volles Selbstbewußtsein habe. Vgl. Günther, Vorschule der spec. Theol. 2 Bde. A. 2. 1848. Lydia 1849. Peregrins Gastmahl, Wien. 1850. Pabst, Christus und Adam; der Mensch und seine Geschichte. 2. Ausg. 1847. Merten, Grundr. d. Metaph. 1848. Knoodt: kath. Viertelj. J. 2. H. 2. 1848. Knoodt: Günther und Clemens; offene Briefe, 3 Bde. 1853 u. 54. Bd. 2. S. 239–482. Baltzer, neue theol. Briefe an A. Günther. 2. Ser. 1853. S. 145–216. Die Gegner dieser Schule sind besonders Dischinger: Die Günther'sche Philosophie. Schaffh. 1852. S. 352 ff. Clemens, die spec. Theol. Günthers und d. kath. Kirchenlehre Cöln, 1853. G. Lieber, über das Wachsthum Jesu in der Weisheit, exeget. dogmengesch. Erörterg. d. Stelle Luc. 2. 1850. Volkmuth u. A. Gegen Günthers Lehre wird geltend gemacht der Widerspruch mit dem Ephesinischen Concil, der ἕνωσις φυσικὴ, dem θεοτόκος u. dergl. Christi Actionen seien gegen Leo's Satz bei Günther nicht gemeinsam, sondern es fallen die einen der göttlichen, die anderen der menschlichen Natur zu in alternirender Vorherrschaft. Clemens, der von dem Gegensatz der kathol. besonders jesuitischen Dogmatik gegen die luth. Christologie nichts zu wissen scheint, vermißt eine reale comm. idd. und will, daß nach der unio der Unterschied der Naturen nur noch ein formaler,

nicht an das blos formale Band des Ich denke) die lebendige Einheit der ganzen Persönlichkeit Christi festzustellen. So waren jene alten Gegensätze im reformatorischen Princip überwunden, aus der Verwirrung und Auflösung des Alten hatte sich ein neuer unendlich fruchtbarer Anfangspunkt erhoben. Aber die theologische Ausbeutung dieses Princips für die Christologie gerieth abermals auf einseitige Bahnen. Auf die Lehre vom Heilsweg und den Heilsmitteln überwiegend gerichtet unterließ die alte Dogmatik die überlieferte zum Theil aristotelische Lehre vom Wesen Gottes und des Menschen kraft des reformatorischen Princips umzugestalten. Auf die Lehre von der Trinität wie von der Person Christi hat der Bildungstrieb der Reformation sich nur mit dem kleineren Theile seiner Kraft hingewendet und die christologischen Ideen Luthers haben vermeintlich im Interesse seiner Abendmahlslehre in der lutherischen Scholastik wieder Theorieen Platz gemacht, in welchen der innersten Intention lutherischer Kirche entgegen der alte Dualismus nur aufs Neue und etwas verhüllter hervortrat. Als nun die Lehrform der lutherischen Scholastik das kirchliche Vertrauen verloren hatte, ja in eine innere Selbstauflösung gerathen war, da brach auch über die Theologie der evangelischen Kirche eine Zeit der Verwirrung und Rathlosigkeit ein, welche sich mit der Lage der griechischen Kirche im siebenten Jahrhundert und der römischen vor der Reformation vergleichen läßt. Allein es ist auch ein Unterschied

---

die Einheit eine substantielle sei, was völlig monophysitisch lautet (s. o. II, 164 ff. 129. 77.) — So erfreulich das Streben Günthers ist, das Menschliche und Ethische in Christus zu betonen, so bleibt ihm doch die Einheit der Person nur äußerlich bestimmt, indem Günther das Wesen Gottes und des Menschen als sich ausschließend und nicht innerlich auf einander bezogen vorstellt. Daher hat einerseits Christi Menschheit bei ihm eine dualistische Selbstständigkeit, andererseits, wenn es sich um die Einheit handelt, so wird diese Menschheit nur beherrscht und momentan in ihrer Selbstständigkeit unterdrückt von der göttlichen, wie seine Lehre von dem alternirenden Vorherrschen der einen über die andere zeigt, womit er doch wieder zu der bei den Gegnern für gewöhnlich herrschenden Denkweise greift.

da. Was die Auflösung mehrte, was nur wider die Kirche zu sein schien, das sollte dießmal in der Hand des Herrn zu neuem Leben ausschlagen, und nicht zu todtem, die Aufgaben vergessendem Traditionalismus. Die bezeichnendste Parallele für das Stadium, worin jetzt die evangelische Kirche steht, dürfte vielmehr die Zeit sein, welche auf die heißen Kämpfe mit den vielgestaltigen gnostischen Systemen folgte; wo aber allerdings nur diejenigen Väter für das wahre Heil der Kirche am besten gesorgt haben, welche wie ein Irenäus, Clemens von Alex., Tertullian, Hippolyt, Origenes sich nicht blos negativ und ausschließend gegen die Gnosis verhalten, vielmehr sie in ein Ferment für die Fortbildung des kirchlichen Lehrbegriffes verwandelt haben.

Wir betrachten nun, um über den gegenwärtigen Stand der Christologie in unserer Kirche einen Ueberblick zu gewinnen,

A. Die göttliche Seite.

B. Die menschliche.

C. Die Unio beider.

A.

Was erstens die göttliche Seite betrifft, so wird sich uns von dem so eben angegebenen Gesichtspunkt aus von selbst auch eine sachgemäße Gruppirung der gegenwärtig noch vorhandenen Differenzen über das höhere Princip in Christi Person ergeben. Offenbar zum erstenmal seit die Kirche den Namen Ἐκκλησία θεολόγουσα verdiente (I. 401 ff.), geht in unserem Jahrhundert die Wissenschaft wieder mit aller Macht auf die sogenannten objektiven Dogmen von Gott und der Trinität zurück. Sieht man nun auf Das, was nicht blos ererbte Lehre sondern wirklich lebendig angeeigneter und verstandener innerer Besitz dieser Zeit ist, auf Das, wovon sie religiös zehrt, so kann freilich nicht in Abrede gestellt werden, daß in der doppelten möglichen Weise noch eine spürbare Disproportion stattfindet zwischen der Lebendigkeit christlicher Frömmigkeit und zwischen der Anerkennung einer immanenten Trinität, wie sie im Sinne der Kirche ligt. Dem Gemeinurtheil des Glaubens in dieser Hinsicht ist die Sicherheit der Vorzeit noch nicht wiedergewonnen, sondern

in höherer Weise erst herzustellen; es thut namentlich diejenige Reproduktion des Dogma noth, welche es Jedem als unmöglich für die evangelische Frömmigkeit erscheinen läßt, die Wahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus festzuhalten, und doch die immanente Trinitätslehre zu verwerfen oder bei irgend einer rein monarchianischen Denkweise stehen zu bleiben. Es ist in dieser Hinsicht noch viel zu thun, bevor die Kirche und ihre Theologie sich davon entbinden darf, bei dem Urtheil über monarchianische Denkweisen der Zeit ernstlichst der noch nicht abgetragenen Gemeinschuld zu gedenken, die damit nicht getilgt, sondern vermehrt wäre, wenn die geforderte Arbeit des christlichen Gedankens aus dem evangelischen Glauben auf unser Gedächtniß oder auf die Arbeit der Kirche vor fünfzehnhundert Jahren abgeladen werden wollte.[2]) Aber doch ist auch unverkennbar, daß manche antitrinitarische Formen bereits als bewältigt anzusehen sind, und daß der Zug der kirchlichen Entwicklung im Großen entschieden dahin geht, die immanente Trinitätslehre auf eine dem evangelischen Bewußtsein adäquate und homogene Weise zu reproduciren und festzustellen, wobei abermals der vornehmste Impuls von Christi Person und Werk ausgeht, wie sie dem Glauben durch die religiöse Erfahrung von der Erlösung und Versöhnung feststehen.

Wie der ältere jüdische Ebjonitismus mit seiner empirischen und deistischen Denkweise, welche die Gottheit und Menschheit nur im Gegensatz zu fassen wußte, vor der Gnosis schwand, so auch der Rationalismus mit deistischem Hintergrunde, wie er in manchfacher Form in der Zeit der einseitigen Subjektivität sich kundgibt, vor der Philosophie seit Schelling. Aber wie wir sahen, daß eine neue, höhere Form des Ebjonitismus, die wir die hellenische nannten, sich am Ende des zweiten Jahrhunderts mit Voraussetzung einer unmittelbaren und allgemeinen Wesenseinheit Gottes und des Menschen hervorthat: so ist auch auf Grund der neueren Philosophie ein Ebjonitismus höherer

---

[2]) Vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1856, 1. m. Abh: die deutsche Theol. u. ihre Aufgaben in d. Gegenwart. S. 24—35.

Art entstanden, der ähnlich wie einst Carpocrates Christus unter die Genien der Menschheit aufzunehmen geneigt ist, aber ohne ihm in der Mitte des Heiligenkranzes eine specifische Stellung vorbehalten zu wollen oder zu können. Auch darin ist diese Denkweise jenen älteren mit der Gnosis verwachsenen ähnlich, daß sie wie nach einer Seite ebjonitisch, so nach der andern doketisch ist. Denn die Hauptsache ist ihr der ideale Christus, für den der historische Jesus mehr nur zufällige Bedeutung hat, keineswegs die reale Wirklichkeit seiner selbst ist. Der Unterschied zwischen der gnostischen Doppelheit des ἄνω und κάτω Χριστός und dieser neueren ligt vornemlich darin, daß die letztere ihren ἄνω Χριστός bestimmter anthropologisch — als Idee der Menschheit faßt, während die Gnosis ihm mehr eine theologische Stellung ließ. Aber sofern Gott das allgemeine Wesen der Menschheit sein soll, nimmt auch dieser moderne Ebjonitismus eine zugleich theologische Färbung an, wenn nicht mit Feuerbach der Mensch als das eigentliche Wesen Gottes angesehen und so in reinen Anthropologismus herabgefallen wird. Ob dann von Jesu etwas mehr oder weniger Hohes ausgesagt wird, bleibt so lange religiös gleichgültig, als auf Sünde und Versöhnung nicht reflectirt, die Erlösung höchstens als intellectualer Proceß vorgestellt wird. Da ist der göttliche Geist oder der Logos, der auch die wahre Menschheit ist, der Erlöser: der historischen Person des Gottmenschen bedarf es da so wenig, daß Christus auch dem Kreis der Sünder nicht entnommen ist, mag auch die Sünde in ihm auf ein Minimum reducirt werden. Wer aber Christus zum Kreis der Erlösungsbedürftigen rechnet, der hat auf den christlichen Namen verzichtet.

Jedoch ist oben schon auch gezeigt, wie diese Denkweise in dem ethischen Gottesbegriffe überwunden ist, so daß man sagen kann, daß nicht minder der pantheistische als der deistische Widerspruch gegen die christliche Trinitätslehre principiell für die evang. Kirche besiegt ist. Mit dem ethischen Gottesbegriffe erhalten Sünde und Versöhnung ihre Bedeutung, wird die unmittelbare und allgemeine Gottmenschheit ausgeschlossen und andererseits doch im ethischen Wesen des Menschen die Möglichkeit begrün-

det, daß die ideale Menschheit nicht im ewigen Dualismus gegen die Wirklichkeit bleibe, sondern in Christus auch Realität gewinne und durch ihn in dem Geschlechte.

Diese ethische Seite in Christi Person wird in unserer Zeit eindringender gewürdigt als je, fast als wollte sich Christi persönliches Lebensbild wieder in um so helleren, bestimmteren Farben vor den Geist der Kirche hinstellen, je mehr der neue Gnosticismus und seine Mythik es in ein Nebelbild einzuhüllen gedroht hat. Eine reiche fruchtbare Literatur hat das „Leben Jesu" nach seinen verschiedensten Seiten zum Segen für die Gemeinde auszulegen begonnen und mancher schöne Schatz ist da gehoben worden. [3]) Daran haben sich werthvolle Abhandlungen über die Sündlosigkeit Jesu geschlossen. [4]) An dieser fruchtbaren von der Geschichte aus der Dogmatik zustrebenden Arbeit haben sich auch Solche mit anerkennenswerther Lust und Liebe betheiligt, welche in Jesu Sündlosigkeit das höchste Prädikat sehen, das von ihm könne ausgesagt werden, und gegen jede metaphysische Bedeutung seiner Person sich sträuben. So z. B. die Nordamerikaner Channing und Th. Parker (Sämmtl. Werke Bd. 1. Deutsch von Ziethen), in welchen der ältere Socinianismus den dualistischen Charakter ablegt und unter sichtlichem Einfluß der neuern deutschen Philosophie eine Bahn einschlägt, auf welcher ein Fortschritt für ihn sich eröffnen muß. In Vergleich mit dem gesetzlichen, deistischen Wesen des Socinianismus zeigt besonders Parker einen mystischen Zug, freilich nicht ohne pantheistische Vorstellungen und mit Unterschätzung der Sünde. Parker, so sehr er noch den reicheren Bestimmungen der Kirchenlehre fremd ist,

---

[3]) Es sei nur an das Leben Jesu von Neander, Lange, Hoffmann, Osiander, an meines hochverehrten Lehrers Schmid Bibl. Theol. I. an Rothe, T. Beck, Hofmann (Schriftbeweis), an Ullmann, Tholuck, Lücke, Meyer, Wieseler, Ebrard, Stier, Ewald, Weisse, Hase, de Wette, Baumgarten, Crusius, Brückner, Luthardt u. v. A., sowie an das schöne Buch des geistvollen Edm. de Pressensé, le Redempteur. Par. 1854., erinnert.

[4]) Ullmann, Historisch oder mythisch? — Die Sündlosigkeit Jesu. A. 6. 1853.

kann uns doch ein beschämendes Beispiel sein, welch schöne Früchte sich ergeben, wo auch nur mit Wenigem treu Haus gehalten wird. Da mag sich wohl auch früher oder später das Wort erfüllen: Wer da hat dem wird gegeben.[5]) Denn besser als wähnen viel zu haben ist es, das Wenigere was man von Christus erkannt, lebendig und frisch zu besitzen, auch unverkümmert von Polemik gegen ein Erbe, das man sich noch nicht anzueignen vermochte. So haben auch die Jünger des Herrn damit angefangen, daß sie in ihm den gerechten Knecht Gottes, den heiligen Davidssohn erkannten. Aber in dem Lichte, das vom Bilde Christi ausstrahlt, bildet sich für den hingebenden Betrachter, wo der Proceß normal verläuft, eine wachsende Selbsterkenntniß, die als Bewußtsein der eigenen Armuth und hohen Bestimmung um so empfänglicher ist für das Verständniß der göttlichen Fülle von Weisheit und Liebe, die in Jesu ist und belebend von ihm ausströmt. Je mehr sich so dem erkennenden Glauben die Ueberzeugung von der Einzigkeit der sittlichen Hoheit Christi erschließt, desto natürlicher ja nothwendiger muß es nun auch von diesem festen Punkte aus demselben Glauben werden, mit Verständniß Christo in das Gebiet seiner Reden zu folgen, wo er seiner eigenthümlichen und einzigen Beziehung zu dem Vater gedenkt. Jesu Heiligkeit und Weisheit, durch die er unter den sündigen, vielirrenden Menschen einzig dasteht, weiset so, da sie nicht kann noch will als rein subjektives, menschliches Produkt angesehen werden, auf einen übernatürlichen Ursprung seiner Person. Diese muß, um inmitten der Sünderwelt begreiflich zu sein, aus einer eigenthümlichen und wunderbar schöpferischen That Gottes abgeleitet, ja es muß in Christus, wenn doch Gott nicht deistisch von der Welt getrennt sondern in Liebe ihr nahe und wesentlich als Liebe zu denken ist, von

[5]) Für dieses hoffnungsvolle Urtheil beziehe ich mich auf die früheren Schriften Parkers, da ich seine neueren Veröffentlichungen nicht kenne. Möge dieser, wie seine Vermischten Schriften zeigen, edle und für noch Besseres bestimmte Geist sich nicht durch Widerspruch in eine seinem eigensten Wesen fremde Richtung hineindrängen und die innere Freiheit weiterer Entwicklung verkümmern lassen!

Gott aus betrachtet eine Incarnation göttlicher Liebe, also göttlichen Wesens gesehen werden, was ihn als den Punkt erscheinen läßt, wo Gott und die Menschheit einzig und innigst geeinigt sind. Freilich, man läßt sich in diesem Stücke noch so oft durch einen abstracten, subjektiven Moralismus irre machen, der die Tiefe des Ethischen nicht erfaßt. Aber wer tiefer blickend auch von einer ontologischen und metaphysischen Bedeutung des Ethischen weiß, dem muß die Einzigkeit der Heiligkeit und Liebe Christi ihren Grund in einer Einzigkeit auch seines Wesens haben, diese aber in Gottes sich mittheilender, offenbarender Liebe. Ist es doch dieselbe göttliche Liebe, welche folgerichtig gedacht auch die fatalistischen oder naturalistischen Gedanken von einem die wahrhaft vernünftigen Wunder der Liebe ausschließenden Naturzusammenhang überwindet und es als naturgemäß erscheinen läßt, daß sie durch Sünde und Endlichkeit an der Verwirklichung des von ihr nothwendig gewollten Zieles, der vollkommenen Einigung der Welt mit Gott durch Gottes Selbstmittheilung, nicht kann behindert werden.

Es ist nicht Willkür, sondern nur die Nothwendigkeit der Sache, in Christus, sofern ihm Anamartesie zugeschrieben wird, eine göttliche, das Urbild der Heiligkeit durch Verwirklichung enthüllende Offenbarung Gottes zu sehen, die selbst nur zu Stande kommen kann durch ein einziges, eigenthümliches Sein Gottes in ihm, wodurch Gottes Ebenbild in der Wirklichkeit der Welt zur Darstellung kam.

Diesen Standpunkt nehmen Männer wie Weisse, Ewald,[6])

---

[6]) Weisse, Philos. Dogm. I, 1855. §. 455 ff. mit den Nachweisungen früherer Arbeiten des Verf. „Die Menschwerdung ist die Ausprägung des einheitlichen Charakters oder Charakterbildes der Gottheit“ S. 500. Der Sohn ist ihm die innergöttliche ideale Welt, zur Verwirklichung in realer Persönlichkeit bestimmt. Ewald, Gesch. Christus' und seiner Zeit 1855. S. 447 f. „Das alte Testament vollendend als der schlechthin Gerechte in Gottes Kraft ward er der Sohn Gottes, wie keiner bis dahin, im sterblichen Leibe und in flüchtiger Zeit der reinste Abglanz und das verklärteste Bild des Ewigen selbst, — das Wort Gottes durch sein menschliches Wort, wie durch sein ganzes Erscheinen und Werk aus Gott

auch manche aus der Schleiermacherschen Schule ein. Sie erkennen in Christus die vollkommene Gottesoffenbarung an, die auf den ganzen Schöpfungskreis der Menschheit eine Beziehung habe, deren Haupt er sei. Aber eine Präexistenz der personbildenden göttlichen Seite erkennen sie nicht an, sondern bleiben bei einem Monarchianismus stehen, welcher im höchsten Gott selbst keine Unterschiede zuläßt, vielmehr nur eine Manchfaltigkeit von Offenbarungen, die sich auf die Welt beziehen (auf die reale oder auch auf deren ideales Urbild in Gott) und die dann nach Anleitung der Geschichte, der Schrift und der christlichen Erfahrung auf eine Dreiheit zurückgeführt werden. Damit haben wir also im Wesentlichen den Standpunkt des Sabellianismus, der in beiden evangelischen Confessionen dermalen zahlreich vertreten ist. [7])

Besonders lichtvoll ist dieser Standpunkt neuerlich unter Berufung auf Hippolyt folgendermaßen dargestellt worden: [8]) „Der allem Werden entnommene persönliche Gott (der Vater) ist Subjekt des Logos etwa so, wie die Gedankenfülle des menschlichen Geistes ihren Quell, Centralpunkt, Selbstbewußtsein und Ichheit in diesem hat (während im heiligen Geist das göttliche Sein und Leben sich in der Welt, der Folge der Selbstoffenbarung des Logos, verinnerlicht). Der

---

redend — der wahre Messias, der ewige König des zuerst in ihm sich vollendenden Gottesreiches.“ Ueber sein irdisches Leben, S. 445: „auch die höchste, göttliche Kraft, wenn sie in den sterblichen Leib sich hüllt und in bestimmter Zeit erscheint, findet in diesem Leibe und in dieser Zeit ihre Grenze, und nie hat Jesu als der Sohn und das Wort Gottes sich mit dem Vater und Gotte selbst verwechselt oder vermessen sich selbst diesem gleichgestellt.“

[7]) Gleichwohl muß etwas von Wesensunterschieden in Gott sich sofort ergeben, wenn die dreifache Offenbarung Gottes als eine dauernde, nicht blos als Act, sondern auch als offenbares Sein oder als Abbild von Innergöttlichem und als Erscheinung desselben anerkannt wird. So bei Weisse, Lücke, Bunsen. Weisse unterscheidet in Gott Vernunft, Gemüth der Natur, Willen. Gott-Sohn ist die ideale Bilderwelt oder Natur in Gott.

[8]) Vgl. Redepenning, Protest. K.-Z. 1854. Nr. 9. S. 200 f.

Vater des Alls ist die Urpersönlichkeit, der Logos ist die der ewigen göttlichen Wesensfülle des Vaters gleiche Summe der Gesammtheit seines Offenbarens.“ Dieser Logos der also „die Summe der göttlichen Gedanken und Kräfte ist, die sich auf die Welt beziehen, hat nun seine bewußte Ichheit oder Persönlichkeit auf der einen Seite in der ewigen Urpersönlichkeit des Vaters; andererseits aber kann dieses Gedankenganze (Logos) sich auch aussprechen, in ein anderes Ich aufgenommen werden und so gleichsam außerhalb seines ersten Urhebers aufs Neue sich verpersönlichen. So ist nun der Logos auch in Christus Person geworden. Was im Vater ewig vorhanden war und in seinem Bewußtsein lebte als eine geistige Wirklichkeit, das Urbild der Menschheit, ist in Christus zur wirklichen Erscheinung gekommen, und in ihm die Offenbarung Gottes, das in der Welt sich darstellende göttliche Ebenbild, vollendet. Vom ersten Weltanbeginn her im Begriff, in die Welt sich hineinzuprägen, im Fortgang aller Entwicklungen und Daseinsstufen immer völliger hineinergossen in dieselbe, ist es innerhalb der menschlichen Natur endlich vollständig ausgesprochen da: es ist eine menschliche Person, an die es ohne Rückhalt wie jede ihrer Stufen es fassen konnte sich mitgetheilt (hineingenommen durch deren eigene, freie, wahrhaft menschliche That), und so ist es nun von dem Vater her, in dessen ewiger Urpersönlichkeit es ruhte, nun auch eine zweite, für den Vater im vollsten Sinne gegenständliche und doch wahrhaft die göttliche Wesensfülle theilende, dieselbe nach ihrem innerlichsten Sein ganz umfassende und abbildende Persönlichkeit geworden. Der göttliche Logos ist nun auch eine volle menschliche, menschlich-göttliche Persönlichkeit, Christi Menschheit aber ein voll durchgöttlichtes Sein und Leben geworden. Dieß konnte so geschehen, denn es ist nichts in Gott, was seine Liebe nicht auch an die Welt mittheilen wollte; Alles was Gott hat und ist, offenbart er auch ganz wie er ist: denn seine Offenbarung ist Wahrheit. Er will an die Welt ganz und ungetheilt sich geben. — Die Mitte dieser großen Weltentwicklung aber, wodurch die Welt die Vollkommenheit werden wird, die Gott in ewig fertiger Weise ist, der

innerlichste Brennpunkt ihrer allmählichen Durchgöttlichung ist der Herr, der erste wahre Mensch, der ganz Das war, was schon von Anbeginn die Menschheit sein sollte, das ungetrübte Bild der Gottheit, und der nun Allen sich zu eigen gibt, sein Bild Allen leiht und einprägt und Alle seiner göttlichen Natur theilhaftig machen kann.“

Diese Darstellung faßt Christus als das Centrum der göttlichen Idealwelt (des Logos), sofern in ihm zugleich das Urbild der Menschheit und die vollendete Offenbarung Gottes erschienen sei. Sie sucht auch ähnlich wie Hippolytus den Sohn als reale Persönlichkeit gegenständlich dem Vater gegenüberzustellen, in dessen Urpersönlichkeit er zuvor ruhte, nur mit dem Unterschiede: während Hippolytus diese Vergegenständlichung, beziehungsweise Verendlichung schon zur Schöpfung eintreten läßt, und der Sohn so die persönliche Einheit der Welt war, aus der sie dann analytisch wurde, so tritt dagegen hier die Vergegenständlichung erst in Jesu ein. Auch ist anzuerkennen, daß diese Theorie sichtlich bemüht ist, die Offenbarung in Christus als eine persönliche zu fassen — unbeschadet der vollen Wahrheit seiner Menschheit —; ja Christus heißt eine menschlichgöttliche Persönlichkeit, die im Stande sei, Alle seiner göttlichen Natur theilhaftig zu machen. So gewiß nun aber dieses dem christlichen Bewußtsein entspricht: so macht sich doch die Inconsistenz, die wir sonst am Sabellianismus zu bemerken hatten, auch hier geltend. Denn das die Persönlichkeit Darreichende bleibt so doch nur die Menschheit; wie kann aber dann gesagt werden, daß die Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes vollendet sei? Wenn Gott nicht persönlich in Jesu ist, sich persönlich wohl in sich aber nicht in ihm weiß und will, so hat er sich noch nicht ganz mitgetheilt und offenbart, so ist die Offenbarung in der Kategorie der Einwirkung oder Kraftmittheilung stehen geblieben, was dem doch anerkannten Grundsatz widerspricht, daß nichts in Gott auf ewige Weise sei, was er nicht auch in die Welt hinein mittheilen wollte. In der That ist auch nicht zu sehen, warum wohl eine Kraft, ja „dem Gedankenganzen“ gemäß die Kraft Gottes sollte in Jesu haben sein können,

nicht aber auch sein persönliches Sichwollen und Wissen und zwar so, daß der Logos sich auch als Menschen wie dieser Mensch Gott als mit seiner Person Eins und damit sich als Gott wußte. [9]) Sollte das unmöglich heißen, so wäre doch wieder der Dualismus der beiden Naturen, den diese Theorie mit Recht aus dem Gebiete der Naturen verweist, nur in das Gebiet der Persönlichkeit zurückgeschoben. Endlich aber ist nach dem bei Schleiermacher Erörterten (S. 1187—1197) wohl kein Zweifel, daß wenn in Christus nicht Gott in persönlicher Form, wenn seine „Persönlichkeit“ vielmehr nur menschlich ist, von ihm auch nicht folgerichtig kann gesagt werden, daß er die Macht habe, „Alle seiner göttlichen Natur theilhaft zu machen.“ Daraus kann auch erhellen, daß bei dem besten Willen zum Gegentheil doch die sabellianische Denkweise nie davon loskommen kann, nach der ebjonitischen Seite zurückzuschwanken. [10]) Sie muß die eigentliche Erlöserkraft und die Macht den heiligen Geist mitzutheilen Christus absprechen, wenn sie damit Ernst macht, als das die Persönlichkeit Darreichende die Menschheit, mithin das Göttliche in ihm nur als Kraft anzusehen. [11]) Das

---

[9]) Hierüber s. unten ein Mehreres. S. 1258 f.

[10]) Warum überhaupt bei dem Sabellianismus nicht kann stehen geblieben werden, ist früher S. 1192 ff. ausführlich erörtert. Er hegt, wo mit der wahren Menschheit Ernst gemacht wird, wie bei Origenes, Photin und den Vorläufern des Socinianismus, den Subordinatianismus schon in sich, der aber in der modernen Zeit sich gewöhnlich anthropologisch d. h. ebjonitisch, selten arianisch gestaltet.

[11]) Die so eben beurtheilte Ansicht theilt auch Bunsen in seinem Werke Hippolytus und seine Zeit, Leipzig 1852. I. 114 u. f. 217 u. f. besonders aber S. 279 ff. 289 ff., wo er übrigens auch eine immanente oder ontologische Trinität (die des ewigen göttlichen Selbstbewußtseins) neben der ökonomischen, „weltbildenden Dreifaltigkeit“ lehrt, aber über das Verhältniß beider zu einander sich nicht näher erklärt. — Um der Entstellungen willen, welche seine Ansicht erfahren hat, werde beigefügt, daß er in Gott (gegen Hegel) einen ewigen selbstbewußten und unendlichen Willen lehrt, in der Welt ein endliches Abbild und eine Spiegelung desselben (S. 281—290). Die metaphysische oder ontologische Dreifaltig-

christliche Bewußtsein besteht aber (namentlich auch um der Versöhnung willen) so sehr darauf, in Christus das Liebeswunder einer persönlichen Selbsthingabe Gottes an die Menschheit zu sehen, daß ihm religiös betrachtet sogar eine patripassianische Denkweise [12]) weit mehr zusagen müßte, als die sabellianische,

---

keit (Sein, Denken und bewußte Einheit beider, oder Gott als das absolute Wesen, das Wort als ewige Offenbarung in Gott und der Geist) ist ihm das nothwendige Urbild der endlichen Wirklichkeit und der Schlüssel zur Dreifaltigkeit Gottes in der Religion. In der Welt entspricht der Mensch dem Logos in Gott, die Menschheit dem Geiste; auf christlicher Stufe der Offenbarung ist das „Wort" der Sohn; die Sohnschaft umfaßt zwar Jesus Christus und die, welche durch seinen Geist seine Brüder geworden sind; aber doch ist Jesus allein das Fleisch gewordene Wort (Logos). Der Geist aber bezieht sich stets auf die gläubige Menschheit, die Gemeine, die nicht ein bloßes Neben- und Nacheinander von Individuen ist, sondern ein vom Individuum unabhängiges Entwicklungsprincip hat, wie sich auch der Geist nie endlich und individuell verkörpert hat, noch dazu bestimmt ist, sondern nur als die Allheit der Gläubigen, die Kirche, erscheint.

[12]) Ein neuerer Vertreter des Patripassianismus ist der Nordamerikaner Horace Bushnell: Christ in Theology, Hartford 1851. (Verf. auch anderer christologischer Schriften, wie God in Christ und The person in Christ, the Trinity and the work of redemtion) ein Kenner deutscher Theologie. Christus ist ihm apollinaristisch ohne menschliche Seele eine Einheit von Gott und dem Menschen, deren Zweck ist, die Gottesidee zu vermenschlichen und so Gott auszudrücken oder mitzutheilen. „Sein Menschliches, sagt er, hat keinen Zweck für mich außer daß es Gott bringe. Ob eine Seele mehr sei, ein Tropfen im Meer, ist gleichgültig, aber nicht gleichgültig ist, Gott zu haben und zu wissen als den, der mit uns ist, und unserer Sympathie so innig genahet, daß er auf unsere Stufe sich begab (on our human level S. 92 ff.). Gesetzt, man hätte seine menschliche Seele, sie leistete doch nichts. Wirkt sie nichts Besonderes für sich, so ist es als wäre sie nicht; man pflegt sie ja doch wieder in die göttliche Natur zu versenken. Also besser, das Menschliche hineinverlegt in Gott! Er hat menschliches Fühlen, nicht aber ist es, wie Dr. Lymington, Atonement S. 154 meint, eine Blasphemie zu sagen, daß Gott leide. Das Wahre ist, daß er nicht ein Fels ist (not a rock), daß er nicht alle Dinge weiß und doch nichts fühlt, wie ein Diamant das Licht empfängt ohne

die, wie wir früher sahen und die Geschichte immer gezeigt hat, folgerichtig das Sein Gottes in Christus in ein bloßes Wirken

Gefühl, sondern daß er intensiv in der Tiefe seiner eigenen Reinheit und Zartsinnigkeit alle Thaten und Gedanken im All tief fühlt, daß wenn er Mißfallen hat, er realen Widerwillen hat, daß wenn er auf Uebel schaut, er es verabscheut, wenn auf Böses, er unwillig dawider ist u. s. w. Da er so viele Uebel zu fühlen vermag in seiner Güte, so waltet vielleicht ein nothwendiges Gesetz der Selbstcompensation der Art in ihm, daß unendliche Minderungen seiner Wonne ersetzt werden durch unendliche Mehrungen und durch bewußtes Wachsthum an Wonne, wozu jene die Veranlassungen sind, daß so, was wir die Leidensunfähigkeit Gottes nennen, in einer unendlichen Leidensfähigkeit gründet, der gegenüber aber das Gleichgewicht von Wonne erhalten bleibt durch die Compensationen einer unendlichen Güte, die immer mehr in ihm aufwallen als Wasser des ewigen Lebens. In Christus nun offenbart Gott, was er in Natur und Geschichte nicht thut, seine passiven Tugenden und Kräfte, und bringt mich unter deren Gewalt S. 104. Allerdings solch eine Person wie Christus, Gott mit uns ist abnorm. Er will sein und leben in der Art eines menschlichen Bruders, der ewige Gott selbst unter menschlicher Beschränkung. Die ganze Bewegung ist allerdings gewaltsam und irregulär (violent and abnorm S. 97. 98), aber sehen wir uns vor, nicht einen bloßen Menschen zwischen Gott und uns zu stellen, und so die Incarnation zu leugnen. Nimmt man eine menschliche Seele an, so gestehe man ihr auch ihre Persönlichkeit zu und ergebe sich in die Zweipersönlichkeit des Erlösers S. 96. 114. Die Theorieen, welche das Leiden der Seele und dem Leibe statt der Gottheit zukommen lassen und doch an der Einheit der Person festhalten, verfallen in Lehren, die die Wirkung des Chloroform überbieten.“ Er wolle, wie G r i f f i n, die Einheit nicht theilen lassen, sondern die eine Person gehe durch alles Leiden und Thun hindurch. Das qualificire Christus für seine Mittlerschaft. Die ächte vielvergessene Kirchenlehre verlege keine Dreiheit in die Substanz selbst, sondern wolle mit generatio und processus nur eine Trinität des actus (des W i l l e n s), wofür er sich auf Calvins Relationen in Gott aber ohne Trinität in der Essenz, sowie auf John Howe completes works lect. XV. S. 1096 ff. beruft. Er will zugeben, daß die in der Zeit hervortretenden Unterschiede der Offenbarung ewige Gründe in Gott haben, aber fordert, daß ausgegangen werde vom Zeitlichen und Historischen S. 185. „Die Dreiheit ist nöthig unbeschadet der Einheit. Sie hat die Bedeu-

auf ihn oder in ihm verflüchtigen muß. Da aber der Patripassianismus der Absolutheit des Gottesbegriffes zu nahe tritt,

tung Gott als transcendent und persönlich zugleich zu denken S. 137. Der Geist Gottes ist keine Ebene, kein Abyssus oder Plateau, sondern persönlich. Aber diese Dreiheit hat für Gott nur instrumentale Bedeutung, sie ist ihm nur Mittel, nicht Zweck S. 165. Was namentlich das Wort (λόγος) betrifft, so ist es die eigenthümliche Kraft der Selbstausprägung Gottes in Gott (a peculiar capacity of selfexpression in God). In Gott ist etwas, was Quell aller Formen der Dinge ist, und das inwendige Leben Gottes äußerlich ausdrückt, der Spiegel seiner schöpferischen Imagination, in welchen Gott schaut und durch welchen hindurch er ein expresses Bild seiner Person bewirkt. S. 131. Lösen will er das Problem nicht, er will es als unlösbares Mysterium stehen lassen, denn das Mysterium sei die nothwendige Dynamik des Unendlichen, das als solches nicht könne definirt werden S. 117. Wie die immanente Trinität, auch die logische und psychologische dem frommen Interesse gleichgültig geworden sei, so sei auch der Sabellianismus zu sehr nur logisch und auch Schleiermachers Modalismus heißt er nicht gut. Stuart wie Twesten fordere für Schleiermacher's dreifache Offenbarung rückwärts in Gott ein dreifaches Offenbarungs-Princip. Aber, sagt Bushnell (mit dem Monarchianismus, wie er besonders aus den Philosophumena bekannt geworden ist), der Logos ist allein das ganze Offenbarungs-Princip, wenn auch Verschiedenes offenbarend. Dieser Logos sei also Vater, Sohn und Geist, denn er sei Gott, wie er offenbar und für die Welt sein will. Daher Christus erkläre, er sei der Vater, d. h. der Vater sei kraftweise offenbar in ihm. Zwischen Gottes innerem Wesen und uns gebe es keine Brücke. Er wolle sie auch nicht suchen. Die Dreiheit könne Herablassung zu unserer Schwäche sein, statt ein Sein Gottes in sich zu bezeichnen. Sie ist als instrumentaler Ausdruck Gottes für **uns** nöthig, ohne daß ihr ontologisch in Gott etwas entsprechen muß S. 147 ff. 164. Gott in sich kann formlos sein, wenn gleich zum Ausdruck des Formlosen Formen nöthig sind S. 165. Aber eine Kraft zur Form wohnt Gott ursprünglich bei (originating power of form), welche sich auf die Welt bezieht. Dieses Princip der Form ist der Logos; nicht eine besondre Person, sondern wieder der Eine Gott selbst ist es, der dieß Formprincip in sich hat, das auf die Welt bezüglich, als in einem Spiegel Gott dem ewig Selbstbewußten den Gedanken des Kosmos vorstellt. Christus stellt uns aber Gott vollständig dar, wie

so bleibt kein anderer Weg, das Sein Gottes in Christus festzuhalten, auf das es dem Glauben ankommt, weil er in Christus

er von uns gedacht sein will. Bleibe man stehen bei den Personen als Personen des Drama der Offenbarung, so könne man, da Gott nach seiner Natur ewig ein sich selbst offenbarendes Wesen ist, auch sagen, daß er von Ewigkeit zu Ewigkeit anzuerkennen sei als Vater, Sohn und Geist, nämlich durch eine Trinität ewiger Hervorbringung (generatio) durch seine sich selbstoffenbarende Activität. — Unverkennbar hat diese Theorie einen tiefen Hiatus, der sie in zwei widerstrebende Theile trennt. Redet Bushnell von Gottes liebender Sympathie, so ist ihm kein Ausdruck zu stark, um Gottes Sein und Leben selbst in die Endlichkeit und das Leiden hereinzuziehen, ja da nennt er Gott in sich leidensfähig und leidend und so kann er wenigstens nicht mit dem alten Patripassianismus die Fleischwerdung für Gott als nöthig ansehen um Leidensfähigkeit zu gewinnen. Redet er dagegen von der Offenbarung Gottes, so geht ihm Gottes Wesen nicht eigentlich in dieselbe ein, sondern Gott ist dann nur kraftweise (virtually) in dem aus Maria genommenen Fleisch, welches ohne Seele sein soll. Andererseits endlich soll doch in dem Antlitz Jesu Gott den Ausdruck seiner Person sich gegeben haben, ja er sagt einmal auch, Christus ist Incarnation der göttlichen Natur für den Zweck der Offenbarung. Dieß wird sich nur so reimen lassen, daß ihm in Christus ein lebendiges als Person dramatisch auftretendes Symbol Gottes ist, welches von Gott offenbart was er will, aber nicht seines Wesens Offenbarung ist. Aber so hält Gott sein Innerstes verschlossen, ja er steht unter dem Gesetz, es nicht erschließen zu können, was seine Wahrheit hätte, wenn Gottes Wesen nicht seine Liebe wäre. Ebionitisch kann man diese Theorie nicht nennen, im Gegentheil kann sie lehren, was herauskömmt, wenn man die Menschheit nicht auch als Zweck, sondern nur als Mittel ansieht. Das Mittel wird gleichgültig und entbehrlich wenn der Zweck erreicht ist. In der That kann auch Bushnell so wenig als der alte Patripassianismus Christo eine ewige Menschheit zuschreiben, er ist ihm eine Theophanie. Er sagt nur, Gott der in Christus erschien, wohne in gewisser Art ewig in einem menschlichen Leib, so glänzend, daß er den Himmel mit seinen Strahlen fülle, das ἀπαύγασμα um Gott ist ein Sonnenleib (a sun-body), das ist sein ewiger Leib. (In diesen scheint ihm Christi Fleisch aus Maria sich aufgelöst zu haben, worin vielleicht ein Wink ligt für das Verständniß jenes alten sabellianischen Satzes: Christus habe seinen Leib in der Sonne niedergelegt.) Dennoch dauere in einem

mit Gott sich in Gemeinschaft weiß, als zu sagen, daß Gott in Christo nicht blos ist, sondern sich weiß und will, in

Sinne Christus für uns fort als der verherrlichte Mensch. Denn hat Christus durch seine Offenbarung in uns vollkommen gewirkt, was er will und soll, so hat sich in unserem Geist ein Charakterbild (a character and a mold or retina of thought for God) gebildet, so daß Gott in Allem, was wir von ihm wissen mögen, für uns Christus ist, anthropomorphisirt (humanized), umgänglich für uns S. 114. Christi (d. h. Gottes) Eingehen in Leiden kann Bushnell'n aber nicht Strafleiden für uns sein, denn Gott kann nicht sich selbst strafen. Gott drückt in Christo aus, was er durch Strafe würde ausgedrückt haben; er substituirt so sein Leiden den Strafleiden der Menschen, und so wird jenes justificirend S. 217, nicht ein blos epideiktischer Act, sondern bewirkend. Noch verdient bemerkt zu werden, daß er den Unitariern, die in Jesus einen Menschen sehen, aber verschieden von allen anderen als eine reine Offenbarung Gottes, ansinnt, das Kind Jesus anzubeten, und sie auffordert, wenn sie Gottes Anbetung im Sohn als anthropomorphisch nicht wollen, auch den Vater um desselben Scrupels willen fallen zu lassen. Er kann jenes wohl thun und fordern, sofern ihm die Anbetung des Kindes eigentlich nur Anbetung des im Kinde sich offenbarenden Gottes ist, Christus ist ihm gleichsam das Sacrament der Menschheit. Die Unitarier, die er dabei im Sinne hat und zu gewinnen hofft, sind ohne Zweifel Männer wie Thomas Parker u. A. Aber mit Recht betonen sie wider ihn die wahre Menschheit.

Da in der Theorie Bushnells sich der Patripassianismus wiederholt, so möge hier noch eine Ansicht Erwähnung finden, welche, obwohl sie entschieden auf trinitarischem Grunde stehen will, uns doch zeigt, wie auch die Theorie von der Selbstdepotentiirung des Logos, die jetzt manche Freunde zählt, den Patripassianismus im Gefolge hat. Das ist die Ausführung von Steinmeyer, (Beiträge zum Schriftverständniß in Predigten I. 1854 A. 2. S. 38 ff.): Weihnachten sei das Fest des Opfers des Vaters. Im schöpferischen Werke war kein Opfer, kein Verlust bei seinem segnenden Thun. Die Mittheilung ist der Liebe selbsteigenes Bedürfniß und somit verlor er nicht, da er (schöpferisch) gab, sondern er gewann mit den Gewinnenden selbst. Aber bei der Menschwerdung galt es, daß Gott selbst das Abrahamsopfer darbrachte. Da galt es zu entbehren und zu opfern, da kam es darauf an, daß das Erbarmen die Liebe überwog. Gott ist nicht erhaben über die Entbehrungen, welche die unterbrochene Gemein-

persönlicher unauflöslicher Einheit mit Jesu steht wie dieser Mensch mit Gott, was auf einen ewigen vom Vater unterschiedenen

---

schaft mit sich führt. Gott war verwaist, Gott war vereinsamt! Johannes sagt, im Anfang war das Wort bei Gott, aber dieß Verhältniß ward ein anderes seit der Menschwerdung, indem die Unmittelbarkeit und mithin die Seligkeit der Gemeinschaft aufhörte, nachdem der Sohn die Knechtsgestalt erwählt hatte. Die Liebe des Menschgewordenen und der Gehorsam des Erniedrigten konnte kein genügender Ersatz für das sein, was vor der Welt des Vaters Freude gewesen war. — Andererseits ist ihm des Sohnes Opfer nur Nachbild dessen, was der Vater selbst für die Welt gebracht hat. Ja Steinmeyer fügt hinzu (S. 41): „wann hätte der Vater je zurückempfangen, was er in dieser heiligen Nacht gegeben?" womit es den Anschein gewinnt, als ob der nach ihm aus dem trinitarischen Liebesleben herausgetretene und Mensch gewordene Sohn Gottes sich durch die Menschwerdung in ewige Erniedrigung versetzt hätte. Die weitere Ausbildung dieser Gedankenreihe würde natürlich auch den heil. Geist wie den Vater in das Opfer und in die Vereinsamung hineinziehen, vorausgesetzt, daß, wie hier angenommen scheint, auch ohne die Fortdauer der Hypostase des Sohnes als solcher die des Vaters und des heil. Geistes fortdauern könnten. Es thut wehe, einer spürbar aus so frommem Gefühl hervorquellenden Meinung zu widersprechen. Aber es ist schwerlich eine richtige Beschreibung der vollkommenen Liebe, wenn ihre Selbstmittheilung, weil sie Gewinn bringt, gleichsam dessen angeklagt wird, daß sie ein Kleines und noch nicht die lauterste Liebe sei. Dürften wir diese nur da sehen, wo das Geben mit Verlust für den Gebenden verbunden ist, dann müßte freilich auch der Verlust und der Schmerz verewigt werden für die Seligen sowohl als für Gott selbst, damit es an der lautersten Liebe nicht fehle. Dann wäre aber auch das Gute ein innerer Widerspruch. Auch die an dem Elend der Menschheit theilnehmende Liebe, die Steinmeyer Erbarmen nennt, wie innig und rein sie gedacht werde (und wir können freilich ihre Abgründe nicht ausdenken) wird immer zugleich nach dem Maßstabe des Egoismus verlierende, nach dem Maßstabe der Liebe, der allein für Gott gilt, gewinnende Liebe sein. Darin also hat die theilnehmende Liebe vor der mittheilenden nichts voraus. Noch weniger darf die theilnehmende auf Kosten der mittheilenden geltend gemacht werden. Am allerwenigsten darf aber überhaupt der Liebe ein Act zugedacht werden, durch den sie sich selbst als active theilnehmende und mittheilende aufhöbe, was durch Selbstaufgebung

τρόπος ὑπάρξεως des Göttlichen in Jesu weist, wie immer dieser auch näher möge gedacht werden. Denn dieses eigenthümliche Sein Gottes in Jesu ist ein unvergängliches, wie von dem Sein Gottes in der Welt und den Gläubigen unterschiedenes.

Die nähere Darstellung der neuern Versuche zur Lösung des trinit. Problems gehört nicht hieher. Die Einen nähern sich dem Tritheismus, oder wollen eine Art von feinerem Subordinatianismus; [13]) noch Andere fassen die Trinität nur als Proceß der göttlichen Liebe oder des göttlichen Bewußtseins oder gar nur eigenschaftlich. Sie mit dem Grundfaktum des evangelischen Bewußtseins, der Rechtfertigung durch den Glauben in innere Beziehung zu setzen, dazu ist noch kaum ein Anfang gemacht. Es ist bei Vielen fast vergessen, an welchem Punkt die alte Kirche dieses Dogma stehen gelassen: und weil die Hauptfrage (I, 938) zu wenig fixirt wird, kann auch die Antwort nicht fördernder ausfallen. Doch wird bereits immer allgemeiner gesehen, daß alle wesentlichen Bestimmungen des Gottesbegriffes trinitarisch gedacht sein wollen. [14]) Ebenso wird immer allgemeiner, was

---

des göttlichen Selbstbewußtseins geschähe s. u. Es gehört vielleicht zu den Zeichen der Zeit, daß die Schrift: Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördl. 1856. 2. A., jetzt Aufsehen macht, die auch Gott veränderlich und leidensfähig gedacht wissen will.

[13]) Z. B. Thomasius, Christi Person und Werk II, 267—274 redet so als hätte die Trinität ihre eigentliche Existenz in der Wesenseinheit der persönlichen Monas die ihm zugleich ewiger Wille zur trinitar. Existenz ist. In diesem Willen sieht er die Trinität gesichert. So stehen der Monas fast in tritheistischem Subordinatianismus die Personen gegenüber; die Eine absolute Persönlichkeit will drei Personen. Daneben aber nimmt der Vater, der allein die Aseität, dieses wesentliche göttliche Prädicat, haben soll, die Stellung der Monas bei ihm ein (Vgl. I, 92 ff.). Allein die Aseität selbst will vielmehr trinitarisch gedacht sein.

[14]) So nach Nitzsch's Vorgang bei Thomasius, Liebner. Wird dieses durchdacht, so kann es keinen Widerspruch bilden, daß der eine Gott durch die drei Personen constituirt wird, und doch das Resultat ewig vorhanden ist, ja in ihnen und durch sie sich ewig selbst constituirt. Ist doch ein ähnliches Verhältniß der Gegenseitigkeit in jedem Organismus zwischen der Einheit und der Gliederung selbst.

für die Christologie die Hauptsache ist, anerkannt, daß das Göttliche in Christus in der absoluten höchsten also persönlichen Form zu denken und von dem Göttlichen in der Welt und in den Gläubigen zu unterscheiden sei. Dahin gehören Nitzsch, Twesten, J. Müller, Liebner, Martensen, Lange, Mehring, Merz, Ebrard, Sartorius, Thomasius u. s. w. Fehlt auch noch viel zur Einstimmigkeit, und wird das Verhältniß der Einen göttlichen Persönlichkeit zu den drei göttlichen Personen sowie das der immanenten Trinität zur ökonomischen noch sehr verschieden bestimmt: daß die neueste Theologie nicht vergeblich an diesem Werke arbeitet und ihre Richtung im Großen nach Ueberwindung des deistischen und pantheistischen Monarchianismus auch nothwendig auf Ueberwindung des Sabellianismus und des Subordinatianismus der modernen anthropologischen Form hinsteuert, zeigt das christologische Werk von Liebner durch seine Kritik der neuern trinitarischen Versuche in überzeugender Weise. [15])

B. Die menschliche Seite.

Noch mehr erfreuliche Einstimmigkeit zeigt sich in der allgemeinen Hervorkehrung der wahren Menschheit Christi,

---

[15]) Die chr. Dogm. aus d. christol. Princip dargestellt I, 1. S. 65—269. In diesem Buche, dem eine große Conception zu Grunde ligt und das reich an treffenden Urtheilen und Gedanken ist, kann ich zu dem Gelungenen die Trinitätslehre in Dem nicht rechnen, was ihr (mit Mertz, Stud. d. würt. Geistl. 1843. 1. 2.) eigenthümlich ist, und stimme im Wesentlichen dem Urtheil Schöberleins (Reut. Repert. 1850. XXX. 213 ff.) darüber bei. Das sich selbst unselbstständig Machen des Sohnes gegen den Vater soll den Begriff der Trinität für Liebners Lehre von der Kenosis des Sohnes zubereiten. Aber wie, wenn diese Kenosis kein haltbarer Gedanke wäre? da würde diese Lehre überflüssig. Sie motivirte auch eben so gut oder ebenso wenig die Menschwerdung des Vaters, wenn nicht eine Subordination des Sohnes dazu kommt. Den ethischen Proceß der Liebe stellt sie nicht in seiner ganzen Reinheit dar, da die Liebe sich nie aufgibt, sondern nur ihr Eigenthum. Auch kann, da die Persönlichkeit Gottes ohne die des Sohns nach Liebner selbst nicht zu denken ist, von jener Kenosis des Sohnes ohne Gefahr für Gottes Persönlichkeit nicht die Rede sein. Vgl. S. 1234 f.

die so lange verkannt war. Kaum ein nennenswerther Theolog wagt es noch, ihr die eigene Persönlichkeit abzusprechen, sie als unpersönlich zu bezeichnen. Man erkennt wieder mit Luther, daß es namentlich für das Versöhnungswerk unerläßlich ist, Christi Opfer als ein Werk seiner persönlichen Menschheit wenn gleich in Einheit mit dem Logos zu betrachten, damit die stellvertretende Genugthuung nicht zu einem dramatischen Scheine werde.[16]) Nur Einige scheinen an die Stelle einer menschlichen Seele die Person des depotentiirten Logos zu setzen, wodurch doch Christus wesentlich zur Theophanie würde (s.u.). Nicht minder erkennen Alle an, daß zur Wahrheit der Menschheit die Wahrheit des Werdens, auch in Bezug auf Intelligenz und Willen, gehöre und wenn die Irvingianer mit Menken in Christus eine unreine Natur von Maria her setzen, deren rebellischen Willen zu überwinden seine von ihm auch normal gelöste Aufgabe gewesen sei, so ist dabei ihre Absicht nicht, der Sündlosigkeit Jesu etwas zu entziehen, sondern nur die Wahrheit seiner Menschheit und seines Zusammenhangs mit uns in einer Weise festzuhalten, wodurch das Verdienst seines sich durchringenden Glaubenskampfes noch erhöht werde. Aber freilich erhält bei ihnen durch die Forderung, daß Christus in seinem Kampfe nicht anders gestellt gewesen sei, als jeder Gläubige, der des Beistandes des heiligen Geistes eben so sicher sei, als Jesus dessen bedürftig war, der Logos eine so müßige Stellung, daß die Incarnation fast überflüssig wird, in bedenklicher Weise die Gläubigen Christo fast gleich gestellt werden. So übereinstimmend die jetzige Theologie aber in Betreff der Sündlosigkeit Jesu ist, so überwiegend sie auch an der Wahrheit seiner sittlichen Entwickelung festhält, so ist doch darüber noch nicht Einstimmung, ob die Versuchung Christi und sein Kampf fordere, daß er durch Wahl und freie Entscheidung hindurch sich ethisch vollendete, oder ob mehr physisch von ihm eine unmittelbare Unmöglichkeit des Sündigens auszusagen sei. Die Beantwortung dieser Frage hängt theils von der Klarheit und Bestimmtheit

[16]) Vgl. Delitzsch d. bibl. prof. Theol. S. 30 f. Thomas. II, 53. 117.

der Erkenntniß des Verhältnisses zwischen dem Physischen und Ethischen überhaupt, theils davon ab, ob die persönliche Einheit des Logos und der Menschheit Jesu als ein für alle mal durch den Akt der Incarnation fertig, oder aber als eine auf der Basis einer seienden unio noch einem Werden unterworfene anzusehen ist (s. u. S. 1271 ff). [17])

Wenn unleugbar die spätere lutherische Christologie das wahre Werden zurückgestellt, überhaupt dem Doketismus sich genähert hat, während die Reformirten stets eifrig die volle Wirklichkeit der Menschheit betonten, so kann man sagen: die neuere Gesammtentwicklung hat sich dieses wahren Momentes der reformirten Christologie mit einer Entschiedenheit bemächtigt, wie sie auch in der alten reformirten Dogmatik, namentlich was die Persönlichkeit und ethische Entwickelung Christi betrifft, kaum aufzuweisen ist. Umgekehrt ist es nicht minder erfreulich zu sehen, wie reformirterseits die Wahrheit des lutherischen Schibolet: humana natura capax divinae, die allgemeinste Anerkennung findet. Es lassen sich reformirterseits fast keine Vertreter des alten Dualismus mehr aufzählen und derselbe kann füglich als etwas Abgethanes den dogmengeschichtlichen Compendien überlassen werden. [18]) Der Zug der gesammten neueren Wissenschaft hat wie die reinere Anerkennung der vollen Wirklichkeit der Menschheit, so auch einen höheren Begriff von dieser eingetragen, die Erkenntniß der wahren Menschheit oder ihrer Idee, wie sie Luther geahnt und ihr Aussprechen in neuen Zungen ersehnt hat. [19]) So hat auch durch die Wirren einer scheinbar nur auflösenden Zeit eine weise und gnädige Hand gewaltet und in ihnen eben das erreichen

[17]) Der Nachweis von Christi menschlichem Berufsleben ist bei Rothe christl. Ethik II, S. 284 ff. trefflich gegeben.

[18]) Vgl. z. B. Lange, Pos. Dogm. S. 213. Leben Jesu II, 79. Ebrard tadelt an der luth. Lehre (mit Gaupp) sogar Nestorianismus, um des vermeintlich specifisch lutherischen Satzes willen: Christus sei Persona σύνθετος! Christl. Dogm. II, 130—141.

[19]) Vgl. Hundeshagen, der über das theocentrische, ethische Wesen des Menschen Treffliches gibt in seiner Rede über die Humanitätsidee. 1852. S. 18 ff. 36 ff.

lassen, auf was es ankam. Das Göttliche und das Menschliche sind der neuern Theologie keine sich ausschließenden, sondern zusammengehörige, innerlich auf einander bezogene und sich gegenseitig bestätigende Größen, wodurch wie Trennung so Vereinerleiung ausgeschlossen ist. Die Klarheit der Einsicht in diese Wahrheit, bei Verschiedenen verschieden abgestuft, hängt wesentlich von der Klarheit ab, womit Gottes Wesen als ethisch, das Ethische aber ontologisch gedacht ist. [20]) Aber diese Wahrheit selbst ist auch bei den Reformirten, Außerdeutschen wie Deutschen, jetzt anerkannt. In England bei dem genialen, Schelling befreundeten Carlyle und dessen geistreichem, selbständigem Schüler Maurice; bei Jul. Hare, Thom. Arnold, bei Pusey u. A.; in Frankreich bei Edm. v. Pressensé wie bei den Männern der theologischen Fakultät zu Montauban, Sardinoux und Jalaguier. In Holland nicht minder bei Osterzee und Chantepié de la Saussaye, als bei Scholten in Leyden; in der Schweiz bei Hagenbach, Romang, Güder u. A. In Deutschland ähnlich bei allen namhaften reformirten Theologen. [21])

Ebenso wichtig ist aber der große Consens und die eindringendere Einsicht in Betreff der Wahrheit, daß Christus unbeschadet seiner Homousie doch auch von allen Menschen verschieden ist als Haupt und Repräsentant der Menschheit. Diese Wahrheit, nicht der Philosophie entstammend, sondern im Glauben der Christenheit ewig lebendig, haben wir

---

[20]) Vgl. II, 716. 769.

[21]) Eine Ausnahme bildet nur (wenn sie hieher darf gezogen werden) die Ev. K. Z., welche (vgl. Vorw. 1856) den alten reformirten Dualismus festhalten zu wollen scheint, ja 1845 Nr. 23. (vgl. Schneckenb. Z. kirchl. Christ. 218.), von einem doppelten Ich in Christus zu reden weiß. Dagegen von den Lutheranern versteht sich das Obige von selbst. Nur Delitzsch hatte Günthern mit unbedachtem Beifall begrüßt (Bibl. prof. Th. S. 30 f. 217); gleichwohl unbefangen daneben den „Nestorianismus der reform. Kirche als Abfall vom altkath. Bekenntniß" bestraft; ist aber jetzt vom Ersteren zurückgekommen. Die Erlanger Schule, wenn auch nicht in principieller Ausführung und Begründung erkennt die fragliche Wahrheit im Allgemeinen auch an.

bei allen tieferen Christologen hervortreten sehen; sie hat aber erst in unserer Zeit in ihrer ganzen Bedeutung sich zu erschließen begonnen. Es kann allerdings bei ihr so stehen geblieben werden, daß aus Christus wieder nur eine Art von Mittelwesen wird; das wäre ein moderner, d. h. anthropologischer, präexistenzloser Arianismus. Aber daran ist diese schriftmäßige Idee nicht schuld. Im Gegentheil, wird sie zu Ende gedacht, so erweist sie sich als Mittelbegriff, welcher es begreiflich macht, daß der Sohn Gottes mit all seiner Fülle in einem Menschen wohnen kann; wie umgekehrt zu sagen ist, daß dasjenige Wesen, das zum allgemeinen Haupte der Menschen und Engel bestimmt ist, nur dadurch wirklich die Stelle des Alles bestimmenden Hauptes einnehmen, die universale Quelle der Versöhnung und Erlösung, der Heiligung und Vollendung der Geister, ja auch der Natur sein kann, daß es der Ort ist in der Welt, wo Gott persönliches Sein hat, die lebendige Stätte des dem All zugewandten persönlichen Gottes. Welches Licht von dieser Wahrheit auf die Lehre von der Versöhnung und besonders Stellvertretung ausgeht ist schon früher angedeutet: ähnlich verhält es sich aber mit der Idee vom heiligen Abendmahl. Nur von dieser Wahrheit aus ist es auch möglich, einen vollen und lebendigen Begriff von der Kirche zu gewinnen; ohne sie sinkt sie zum dürren Begriff einer Anstalt für die reine Lehre, oder für moralische Erziehung, oder für die Erlösung einzelner Seelen oder für Ordnung des gemeinsamen Cultus herab. Sie dagegen zeigt, daß Christus, diese gottmenschliche Person mit Seele und Leib aus dem Stoffe der Menschheit einen fort und fort wachsenden Leib sich aneignet, indem die natürlichen zerstreuten und doch nach ihrer göttlichen Idee zu ihm gehörigen, für ihn bestimmten Individuen — durch den Geist der von ihm ausgeht beseelt, umgeboren und ihm, dem Haupte, einverleibt werden. Durch die Idee des Hauptes allein ist es möglich, aber auch gefordert, von der Menschheit, wie sie vor Gott steht, die Idee zu fassen, wornach sie nicht blos eine Masse sein sollte, nicht blos eine Vielheit Erlöster, sondern mit der Welt der höhern Geister und mit der für sie und durch sie zu

verklärenden Natur die Einheit des vollkommenen Weltorganismus. Außer den schon oben im Früheren Genannten bekennen sich fast alle namhafteren evangelischen Theologen der Gegenwart zu dieser Wahrheit: aber mit besonderer Liebe und eingehender Einsicht ist sie von Martensen, Liebner, Rothe, Lange vertreten. [22]) In treffender Weise verwenden Lange und Rothe dieselbe, um die schlechthinige Neuheit und wunderbare Einzigkeit Christi doch mit der vollen Wirklichkeit seiner Menschheit und ihres Zusammenhanges mit dem realen Menschengeschlechte in Einklang zu setzen. [23]) Das ahnungsvolle Wort des Irenäus,

---

[22]) Andre, die hieher gehören, sind Ehrenfeuchter, Schöberlein, Hamberger, Schmieder, R. Stier, Sartorius, Gaupp, Nägelsbach, Ebrard; sowie die Philosophen K. Ph. Fischer und Chalybäus, Secretan. Weniger lebendig ist diese Idee bei Thomasius und Hofmann. Von Ersterem sagt Liebner (Neut. Repert. 1850 S. 212): es scheine ihm (in s. Beurth. Liebner's) ganz die Einsicht abzugehen, die doch bereits als ein Eigenthum der gegenwärtigen Theologie angesehen werden könne, daß die Menschheit nicht eine zufällige Masse sei, sondern schon der Schöpfung nach (d. h. schon gemäß der ursprünglichen schöpferischen Idee) System, gegliederte Totalität. Vgl. u. S. 1254. Aehnlich beschwert sich Delitzsch wider Hofmann darüber, daß er die Individualitäten als vergängliche setze, ohne die doch ein Organismus nicht denkbar ist (Bibl. prof. Theol. S. 217 ff.). — Der Grund ligt darin, daß diese Männer in der Christologie wie in der Lehre von der Kirche einseitig auf die göttliche Seite hinzublicken pflegen, d. h. in dem Mangel an ausgebildeter Ethik, nicht in Leugnung obiger Wahrheit.

[23]) Christus ist ihnen ein Individuum, nicht ein sich ins Unbestimmte verflüchtigender homo generalis, noch ein monströser Collectivmensch; vielmehr seine Individualität die ihn von allen unterscheidet, besteht eben darin, daß er das Haupt ist, und seine menschliche Individualität zum adäquaten Organ des wahren Wesens der menschlichen Gattung, wie sie vor Gott steht und Gottes Selbstmittheilung in sich schließt, gemacht hat. Treffend heben auch Lange (Leb. Jes. II, 77) und Rothe (II, 279 f. 298) hervor, wie Christus, um das Centralindividuum zu sein, oder der principielle Mensch, nicht habe dürfen das Produkt der Mischung besonderer menschlicher Individualitäten in der natürlichen Erzeugung sein; vorbereitet zwar sei er und bedingt durch die Geschichte der Menschheit vor ihm, aber nicht causirt (Rothe II, 264 ff.).

daß Christus longam hominum expositionem in se recapitulatur, wird zur Leuchte für die Geschichte, die alttestamentliche

---

Besonders betont aber Rothe außerdem, daß Christi principielle Stellung als Centralindividuum in positiver Beziehung auch auf seiner eigenen sittlichen That ruht. Seine Individualität hat jene Einzigkeit (vollkommen?) nicht schon wie sie die ihm angeborne seines noch materiellen Seins, sondern wie sie die durch ihn selbst gesetzte sittliche seines geistigen Seins ist. „Seine religiös-sittliche Entwicklung nemlich war ausschließlich und mit unbeschränkter Intensität auf die allgemeine Substanz des religiös-sittlichen Lebens rein als solche, lediglich auf den centralen Punkt desselben als solchen gerichtet, nemlich vermöge der ihm eigenthümlichen individuellen Lebensaufgabe, weßhalb denn auch diese Beschränkung bei ihm eine durchaus normale sei (S. 298). Mit seiner bekannten Lehre von der Materie und der durch sie bedingten allgemeinen Sündhaftigkeit hofft Rothe Christi Freiheit von Erbsünde so zu vereinigen, daß er sagt (S. 280): nicht der materielle Mutterschooß des Weibes als solcher ist die Quelle einer physischen Verderbniß des daraus entspringenden menschlichen Seins, sondern nur sofern er von dem im Act der natürlichen Zeugung wirksamen materiellen oder sinnlichen Princip, von der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Trieb erregt, also autonomisch wirksam ist. Dennoch erhebt Ernesti: Ueber den Ursprung der Sünde 1855 S. 179 ff. Bedenken, die auch mir bei Rothe's Lehre von der Sünde (I, S. 304—312 und II, 180. 221) noch nicht beseitigt scheinen, da ihm doch auch Christi Persönlichkeit Antheil an der Materie, diesem Widergöttlichen, und am Werden hat. — Uebrigens sieht Rothe in Christus nicht blos einen Proceß, der ohne Erbsünde in schlechthin normaler Entwicklung durch seine menschliche Freiheit ihn vergeistigt, d. h. einen gut und heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leib für seine Persönlichkeit erzeugt und so sein Sein zu schlechthin gutem und heiligem Geist potenzirt hat, sondern so weit sein Sein wirklich als persönliches entwickelt und heilig vergeistigt ist, ebensoweit ist es auch jedesmal schlechthin von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, und so ist sein Leben schon an sich selbst eine schlechthin wesenhafte Offenbarung Gottes, (II, S. 281—284). Seine eigentliche Lebensaufgabe war, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott trotz der Sünde herzustellen, indem er mit beiden in absolute Gemeinschaft und Einheit tritt. Als solcher Mittler hat er einerseits seine eigene Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit zu vollziehen, in sich eine schlecht-

vornemlich, doch schon auch für die außertestamentische verwandt. Das Letztere scheint besonders von Schellings neuestem

---

hin reale Menschwerdung Gottes zu Stande kommen zu lassen, und dieß ist seine religiöse Aufgabe; nach der andern Seite hat er mit der Menschheit sich ebenso durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen, sich für die Menschheit rückhaltlos hinzugeben, und dieß ist seine sittliche Aufgabe. Den Wendepunkt vom Ersten zum Zweiten bildet seine natürliche Reife (die Taufe). Beides vollzieht sich in absoluter Intensität nur durch die Liebe, die ihr Eigenthum schlechthin ganz hingibt, mithin auch das sinnliche Leben selbst, oder in der schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit, (§. 218. 254). Er muß der sündigen Welt Gott vollständig bezeugen und ihre Sünde unbedingt strafend negiren; durch beides reizt er ihren ganzen Widerstand gegen sich auf. Er gerieth mit ihr in einen absoluten Kampf, der wesentlich zugleich ein Kampf mit dem Reich der Finsterniß ist. Denn auch in das Reich Satans in dieser Welt ist er hineingestellt und nur wenn er auch die in teuflischen Anfechtungen liegende Hemmung seines religiös-sittlichen Laufes zu durchbrechen, auch diesen unsichtbaren Feind zu bewältigen vermag, ist er zum Erlöser qualificirt. So ist augenscheinlich sein Lebenswerk die Erlösung der sündigen Menschheit, das schlechthin große menschliche Lebenswerk und sein Schicksal (seine Lebensführung) das schlechthin intensive oder tragische. Jenes muß als das denkbarerweise größte, tiefste, reichste und vollste, ja man darf wohl sagen ungeheuerste anerkannt werden; seine Lebensführung aber als die denkbarerweise am tiefsten und innerlichsten die Persönlichkeit anregende, anspannende und in Anspruch nehmende. Diesen Kampf und das darin eingeschlossene Leiden und Sterben besteht der zweite Adam nicht für sich oder um sein selbst willen, denn er ist völlig frei von der Sünde, sondern lediglich um der Menschheit willen, um für sie die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also für sie und statt ihrer, die den Kampf nicht zum Siege hinausführen kann, oder als ihr Stellvertreter (S. 284 – 288) und Bürge (S. 305). So schlechthin in Einheit mit Gott und der Menschheit sich entwickelnd erhält er durch seine sie ganz umfassende Liebe und durch seine grundlegende, ausschließlich auf das Substantielle ihres neuen Lebens aus dem Geiste gerichtete, individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. Er wird in der neuen, durch ihn aus der Materie in den Geist umgebornen Menschheit der principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, der innerste

System erwartet werden zu dürfen. Je mehr dieß gelingt, desto mehr wird das Christenthum für welches die Person

---

allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles besondere Leben quillt und in den alles sich wieder zurückergießt, das mächtige Herz, in dem das Leben des Ganzen pulsirt und aus dem es sich in alle einzelnen Glieder verbreitet, mit Einem Wort das Haupt d. h. das Centralindividuum der neuen Menschheit (S. 289 f.). Er ist zwar als Individuum für sich allein noch nicht der volle wahre Mensch, sondern nur eine besondere individuelle Formation desselben; die Vollzahl der Individuen, welche die höhere Potenz der Menschheit und ihren wahren Begriff darstellen, gehört noch dazu. Aber er ist das wesentlich principielle Individuum, in welchem die Gattung an sich schon mitgesetzt ist und das sie daher vertritt. Er ist Individuum, nicht wie die andern dadurch, daß er eine nur einseitige und defecte Realisation des menschlichen Wesens ist, sondern Realisation desselben in der gediegenen Ungeschiedenheit aller seiner besondern Seiten. Seine Individualität verhält sich zu denen der übrigen Menschen, welche die Idee der Menschheit erschöpfen, wie der Mittelpunkt zu den übrigen Punkten des Kreises. Sie ist die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche diese alle sich unter einander organisiren. Vermöge ihrer principiellen und potenziellen Allseitigkeit enthält sie für jede von allen übrigen den ihr specifisch entsprechenden Ort und unmittelbaren Anknüpfungspunkt und ist so der letzte alles zusammenhaltende Ring, in den alle andern sich einhängen. Sie bildet für alle andern die Basis eines normalen sittlichen Seins und knüpft sie alle organisch zusammen. Denn in der einzelnen Individualität des zweiten Adams gehen die Individualitäten aller, das von ihm abstammende geistige Menschengeschlecht constituirenden, Einzelwesen unter sich zur einheitlichen Totalität Einer großen Gesammtperson zusammen, und in dieser in ihm schlechthin centralisirten Totalität hat dann eben der wirkliche, der wahre concrete Mensch sein reales Dasein. Was implicite in ihm schon ligt, aber in noch verschlossener Weise, die ganze Fülle der besondern Momente oder Unterschiede der menschlichen religiösen Sittlichkeit, muß auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menschlichen Einzelwesen S. 297 f. — Aus Rothes Auffassung der Materie folgt, daß Gott schlechthin Christo erst einwohnen kann, nachdem jede materielle Bestimmtheit und damit jede Schranke vermöge seiner vollendeten Vergeistigung aufgehoben ist. Der

Christi ewig wesentlich ist, als der Mittelpunkt der Geschichte rückwärts und vorwärts, als die absolute Religion,

---

Moment seiner Vollendung ist schon als solcher Entmaterialisirung, Ableben, weil vollendete Vergeistigung, aber auch weil Vollendung der Einwohnung Gottes. Sein Ableben ist unmittelbar zugleich seine Auferstehung, seine Erhebung in den Himmel, (in den göttlichen Zustand seines kosmischen Seins), die nicht Entfernung von der Erde ist, noch Auflösung seines organischen Verhältnisses zur alten natürlichen Menschheit, aber Befreiung von allen materiellen Schranken, und in seiner absoluten Geistigkeit (die nach dem Obigen reale vergeistigte Leiblichkeit ist) ist er auch auf Erden schlechthin gegenwärtig S. 293 ff. Von seiner Vollendung an ist auch die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder die Menschwerdung Gottes in ihm absolut vollendet. Die Menschwerdung Gottes in ihm ist beides, Menschwerdung der göttlichen Persönlichkeit in der seinigen, und Menschwerdung der göttlichen Natur, durch immer vollständigeres Einwohnen der göttlichen Persönlichkeit und Natur in ihm S. 292. In der Vollendung ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben und er s c h l e c h t h i n G o t t. Er ist wahrer Gott, denn der in ihm ist, und in dem er ist, ist Gott s e l b s t, nemlich seinem actuellen Sein nach oder als Geist; und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott, denn sein Sein ist nunmehr extensiv und intensiv vollständig, erfüllt von Gott. Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam. Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf im zweiten Adam (Gott hat auch ein actuelles Sein in der Gemeinde). Aber um seines absoluten Einsseins mit Gott willen ist er auch absolut eins mit der gesammten bereits vollendeten Geisterwelt, und zwar unmittelbar mit den Centralindividuen der bereits schlechthin vergeistigten Kreise der Kreatur. So ist der vollendete zweite Adam als das Haupt der Menschheit unmittelbar zugleich das organische Haupt der gesammten persönlichen Geisterwelt. Erst hiemit ist die Form seines kosmischen Seins ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine schlechthin unbeschränkte und unendliche. Und ebenso findet auch erst hierin die Verherrlichung des zweiten Adams ihre absolute und nichts desto weniger in die unendliche Zeit hinein unendlich wachsende Vollendung S. 296. Diese ganze in Gedanken und Darstellung so Schönes enthaltende Christologie meint bekanntlich Rothe ohne die immanente Trinitätslehre auf-

oder die Religion schlechthin, die nicht minder für die Vollendung bleibt als sie geschichtlich die Erlösung bringt, es

---

gebaut zu haben. Zwar hat auch er eine solche Trinität (§. 26: das göttliche Wesen, die göttliche Natur, die göttliche Persönlichkeit), aber sein trinitarischer Gottesbegriff will nicht der kirchliche sein; und er meint, die biblischen Ausdrücke Vater, Sohn, heil. Geist beziehen sich auf ganz andere Verhältnisse, als die des immanenten Seins Gottes. Aber da Rothe wohl sieht, daß für Christus nicht dabei kann stehen geblieben werden, daß er ein Mensch sei der Gott vollkommen habe, sondern daß Christus erst dann ganz mit Gott geeinigt sei, wenn er sich als Gott wisse und wolle, so ist ihm die sabellianische Actualität Gottes in Christo auf einzige Weise zu einem Sein Gottes geworden und zu einem Wissen von diesem Sein. Wenn nun aber dieses göttliche Sein in Christo, das auch von Gottes Seite ein Sichwissen und Wollen und in sofern persönlich ist, einerseits verschieden ist von der Actualität Gottes in der Gemeinde (die auch ein Sein ist) andererseits ewig bleibend, so scheint, wenn wir nicht eine Veränderung im Sein Gottes annehmen, auch gesagt werden zu müssen, daß in Gottes innerem ewigem Wesen die Daseinsweise seiner selbst ewig auch a parte ante statt finden müsse, welche er — nicht durch Andres ausser ihm, sondern als Selbstbestimmung durch sich — ewig in Christo hat. Und so scheint das hohe Bild, das Rothe von Christi Person und kosmischer Bedeutung hinstellt, doch die Offenbarung eines ewigen und so einzig universalen Verhältnisses und Gedankens zu sein, ja durch diesen Gedanken wie seine Realisirung mit dem inneren Wesen Gottes so innig zusammen zu hängen, daß diese Christologie auch einen ihr entsprechenden trinitarischen Abschluß zu fordern scheint. Ja Rothe's immanente Trinität dürfte dabei gar nicht so fremd, als es scheint, der Kirchenlehre sich gegenüber zu stellen haben, wenn man nur festhält, was er von den Unterschieden in Gott I, 77 sagt. „Ueberall ist es derselbe, der da ist, und überall ist es etwas Anderes, was dieser selbige ist." Vgl. §. 23. 24. Denn wird dieser Gedanke festgehalten, so folgt zwar keineswegs eine tritheistische Einheit von drei Personen oder Subjecten; aber doch ist es nur Durchführung dessen, was in ihm enthalten ist, wenn wir sagen: das „Wesen Gottes" und seine „Natur" sind nicht unpersönlich, sondern die Persönlichkeit, die Rothe als Drittes setzt, ist auch wieder ihnen selbst ewig immanent. Die Eine göttliche Persönlichkeit, ohne die Gottes Wesen nie kann gedacht werden, spiegelt sich in den τρόποι ὑπάρξεως und ist ihnen immanent, wie sie durch sie sich ewig vermittelt; sie

wird mit Einem Worte Christus als das Centrum der Offenbarungen Gottes und als der ewige Mittelpunkt des Alls

---

ist nicht blos abstracte Einheit, sondern auch der absolute Organismus, der ewig Resultat und ewig sich hervorbringend ist. Nur dürfte weiter auch von Rothe's Standpunkt aus der Name Persönlichkeit als ewiges Resultat des Processes für die Totalität der Gottheit vorzubehalten, also nur das Princip der Einigung des Entgegengesetzten (nicht das Resultat) für den dritten Unterschied aufzusparen sein. Vgl oben I, S. 938. Damit aber stünde Rothe's Trinität der kirchlichen wesentlich nahe.

Auch nach Liebner ist die einheitliche Idee des Geistes oder der Menschheit in Christus zu sehen. Es ist überhaupt das bloß abstract persönliche, geistig monadische Sein ein unvollständiges Sein des kreatürlichen Geistes. Denn Entwicklung des Geistes und seelisch leibliches Natursein gehören wesentlich zusammen und decken einander, indem mit dem letzteren natürliches Wachsen, Succession kosmischer äußerer Impulse für die ethische Entwicklung gegeben ist, wie das Organ zur Einwirkung der Persönlichkeit auf die Welt. Wie daher überhaupt der kreatürliche Geist oder der Geist in kreatürlicher Existenzform Natur werden, in Natur d. i. seelische Leiblichkeit eingehen muß, so auch bei Christus. Die Basis für die Verwirklichung des Werkes der Geschichte des Geistes (S. 313 f.), die Existenzform in der Natur mußte auch er haben. Aber während in uns der Geist nur einseitig Natur geworden ist, so wird dagegen der Logos in die Form der Persönlichkeit eingegangen allseitig Natur, psychisch-somatisch und vermittelt sie durch seine heilige Entwicklung mit dem göttlichen Leben, macht sie ganz zum durchdrungenen Organe derselben. Wir sind als Einzelne auch in unserer Naturgabe Einseitigkeiten in Vergleich mit der vollkommenen Natur des Gottmenschen. Die Naturbasis muß aber nicht nothwendig einseitig sein als besondere Gabe oder Talent, sie kann auch allseitig sein. Die adamitische Menschheit für sich besteht der psychisch-somatischen Naturseite nach aus membris disjectis; keines ist dem andern schlechthin gleich, aber alle gehören zu einem System. Das Princip des Systems auch nach der Naturseite, der organische Mittelpunkt faßt als Realisirung der vollkommenen Idee der Menschheit alles dieses in seiner Natur zusammen. Er ist ein Einzelner, aber der, in welchem auch nach der Naturseite das Einzelne das Allgemeine und das Allgemeine das Einzelne ist. Er ist auch in diesem Sinn prin-

erkannt. Diese Auffassung der Person Christi als eines Wesens von nicht blos ethischer oder religiöser oder zeitgeschichtlicher,

---

cipielles oder Centralindividuum S. 315. Diese Auffassung unterscheidet sich von der Rothe's dadurch, daß Rothe dasjenige, wodurch Christus universale Bedeutung hat oder Centralindividuum ist, auf der geistigen Seite, in dem substanziellen Gebiete der Religion sieht, während Liebner auch eine Universalität auf der Naturseite vertritt. Allein, da auch Liebner die Nothwendigkeit einer ethischen Entwicklung nicht leugnet, und unter der Natur keineswegs primär das Materielle versteht, andrerseits auch Rothe die ethische Entwicklung des Gottmenschen nicht aus dem Leeren kann beginnen lassen, sondern die von Anfang der Menschheit vorbereitete Individualität Jesu auch von Natur so denken muß und denkt, daß die centrale Richtung, fern von jeder Einseitigkeit, zu ihrer normalen Entwicklung und Aufgabe gehörte: so dürfte in diesem Punkt keine wesentliche Differenz zwischen Beiden stattfinden, und das um so weniger, da auch Liebner diese Zusammenfassung der Natur in Christo, oder diese Naturanlage für ein principielles Dasein, für die centrale Individualität nicht als quantitative äußerliche und rohe Zusammenfassung der Menschen in sich vorgestellt wissen will. Nur die Gegner einer tieferen Christologie möchten diesem Gedanken ein monströses Compositum unterschieben. Vielmehr, sagt Liebner, es sei in Christus eine organische Einheit all der in der Menschheit zerstreuten Potenzen, ähnlich wie auch im adamitischen Menschen die ganze äußere Natur zusammengefaßt ist. Diese organische Einheit sei ferner in Christus nur der realen Möglichkeit nach vorhanden. Sein Beruf ist Stiftung der absoluten Religion und fordert nicht die allseitige besondere Actualisirung seiner allseitigen Natur. Aber in Demjenigen, was in die Actualität eingeht, dem Höchsten und Centralen, sind die andern Momente eingeschlossen, die Principien der Kunst, Wissenschaft u. s. w., und in Christi Heiligkeit sind alle möglichen menschlichen Gaben reell schon geheiligt (S. 318). Aehnlich Schneckenburger Vergleichende Darstellung II, 220. Treffend hebt Liebner hervor, wie es zum gleichen antichristologischen Resultat führe, wenn man sich bei Christus nur an die Naturseite oder nur an die Seite der Persönlichkeit halte. Fehlt die ethische Persönlichkeit und ihre Actualität, so fehlt die Wirklichkeit seines universellen Wesens, und indem dieses bloße Potenz bleibt, fehlt doch die reale Macht der Zusammenfassung in eine Einheit und Christus bleibt wieder ein Einzelner, wie Andere, ein heiliger Mensch. Umgekehrt, wo auf Christi einzelne Persönlichkeit von Haus aus das

sondern auch kosmischer und metaphysischer Bedeutung vermag erst seiner Menschheit eine wesentliche Bedeutung zu verleihen.

Hauptgewicht gelegt wird, ist Christus nur der normal entwickelte Adam. Aber Adam war nicht minder als wir nach der Naturseite ein einseitiges Glied der Menschheit. Christus muß also sowohl auf der persönlichen, als auf der Naturseite von Adam unterschieden werden. Es bedarf mehr als des nur normal entwickelten Adams, es bedarf eines Allbefreiers, eines universalen und centralen Hauptes, der die ganze menschliche Natur in sich heiligt, der die allgemeine religiöse Wahrheit nicht blos weiß und verbreitet, sondern persönlich diese ist. Der Allbefreier muß real der Allbefreite sein und in sich tragen, was er mittheilt. Auch die größten adamitischen Heiligen, selbst die Apostel, wirkten vermöge ihrer einseitigen Naturindividualität nur wahlverwandt in begrenzten Kreisen. Christus, das heilige erfüllte Princip der Menschheit selbst, ist Allen wahlverwandt, wirkt in absoluter Wahlanziehung S. 319. Vgl. S. 27—64. Martensen hatte schon in der Schrift: De autonomia conscientiae sui humanae 1837 gesagt: der Gottmensch sei nicht blos unum ex multis individuis, sed Individuum absolutum, Monas centralis. Cum libertas absoluta, cui subsunt non solum omnia universalia et abstracta verum etiam omnes monades finitae, sit ejus essentia, non solum principium generis humani manifestat, imo ipse est illud principium. Die wahre Gottesidee sei die der absoluten Persönlichkeit, die unio Christi mit Gott eine unio personalis; daher müsse das historische Individuum, womit Gott die unio absoluta einging, omni subjectivitate particulari liberum sein und nichts offenbaren als die absolute Persönlichkeit und indem es sie offenbare, offenbare es sich selbst. Nicht sowohl dürfe Christus unter den Begriff der Menschheit subsumirt werden, als wodurch diese seine Ursache würde, sondern der, in welchem und auf den Alles geschaffen ist, ist es, dem die menschliche Gattung zu subsumiren ist; und seine Geschichte hat zum Princip nicht den Causalnexus des Universums oder eine relative Freiheit, sondern die absolute, und hält nicht nur eine relative Nothwendigkeit, sondern das Princip der Causalität selbst sich unterworfen. Personalität steht hoch über dem Gattungsbegriff, über species und Individuum, außer welchen das Genus nicht existirt. Sie ist zwar auch in ihnen und umfaßt sie, denn sie ist absolut; aber sie ist in sich, alles sich unterwerfend und die menschliche „Gattung" ist dem Gottmenschen unterworfen, daß er sie zur Persönlichkeit erhebe. — In reicherer Ausführung

Es wird aber damit nun auch zugleich der Unterschied seiner Menschheit von der Aller außer ihm bezeichnet; die Lehre

---

legt er in seiner christl. Dogm. 1849 dar: Christus sei das Individuum, welches als das Centrum der Menschheit zugleich das offenbare Centrum der Gottheit, der persönliche Einheitspunkt von Gott und Gottes Reich sei, der in Fülle offenbaret was das Reich Gottes in unterschiedner Manchfaltigkeit. Der zweite Adam ist wie das erlösende, so auch das weltvollendende Princip. Das weltvollendende kann aber von dem weltschöpferischen nicht verschieden sein, von dem Logos. Er ist also auch die Selbstoffenbarung des Logos. Als der menschgewordene Logos aber ist er nicht blos der Mittelpunkt der Menschenwelt, sondern des Alls, nicht blos Haupt des Menschengeschlechts, sondern Haupt der Schöpfung (Col. 1, 15), Erstgeborner desselben, auf welchen Alles geschaffen ist. Denn wie der Mensch, der Mittelpunkt der Schöpfung, der Einheitspunkt der Geister und Sinnenwelt sei, edler als die Engel; so gelte das im höchsten Sinn von dem zweiten Adam, in welchem das Himmlische und Irdische, das Unsichtbare und Sichtbare, die Kräfte der Schöpfung, die Engel, Herrschaften und Mächte ihren zusammenfassenden Abschluß finden §. 130. 131. Man kann freilich sagen: der neue Adam ist ein Geschöpf des Logos, aber der Satz wird falsch, wenn man nicht mehr sagt. Gottes schöpferische Thätigkeit muß hier unbedingt Eins sein mit seiner Selbstoffenbarung. Die Wahrheit ist, daß auf diesem Punkt die Schöpfung keine Selbstständigkeit hat außerhalb der Menschwerdung, sondern ursprünglich darin aufgehoben ist, und der zweite Adam sich nicht in geschaffenem Anderssein außerhalb der ungeschaffenen Fülle bewegt, wie es von all den peripherischen Individuen gilt, welche zur Fülle der Ewigkeit zurückverlangen und einen Mittler dafür begehren, sondern daß in diesem Centralindividuum die Fülle der Gottheit ursprünglich und unauflöslich in die geschaffene Natur gefaßt, und daß diese unauflösliche Einbildung des ungeschaffenen Ebenbildes Gottes in das Geschaffene die Grundbestimmung in seiner Person ist §. 132. Dieses Ebenbild dient nach M. Trinitätslehre der innern Selbstoffenbarung des Vaters, aber so, daß es als göttliches Weltbild auch die Schöpfung der Wirklichkeit dieses Weltbildes vermittelt §. 56. Für Lange's Christologie kommt besonders in Betracht: Posit. Dogm. 1851. S. 208 ff. 591—785. Philos. Dogm. 1841. §. 33. 44. 56. 61—67. Leben Jesu, 1844. I, 1—78. II, a. S. 66 f. 189—339. II, 6. 1845. Vorr. VII—XII.

von seiner Homousie mit uns erhält damit eine Fortbildung. In dieser seiner Menschheit ist der allbestimmende Mittelpunkt, das reale

---

III, 49 f. 228 f. 553. 714—760. Worte der Abwehr gegen Dr. Fr. W. Krummacher. 1846. (wider monophysitische d. h. die Menschheit verkürzende Ansichten). Sein Grundgedanke ist, es sei zwar zu unterscheiden zwischen dem dreieinigen Wesen Gottes und seiner Wesensoffenbarung, aber nicht so daß lediglich die ewige Wesensgestalt des Sohnes Gottes als nothwendig, seine Offenbarung in der Zeit aber als willkürliche Veränderung seiner Daseinsform und als zufälliges Ereigniß angesehen würde. Streift doch der Sohn Gottes die menschliche Natur nicht als unwesentliche Erscheinungshülle wieder von sich ab, sondern stellt sie in das Licht seiner Majestät verklärt in ewiger Einheit mit seinem göttlichen Wesen dar. Die nachzeitige ewige Herrlichkeit der Menschheit Christi weist auf ihr ewiges ideales Dasein in Gott zurück. Der ewige Gottessohn kann sich nicht im Laufe der Zeit für immer mit einer Zufälligkeit behaftet, oder eine seinem ewigen Wesen nicht entsprechende Form als pur historische angenommen haben. Es muß also unterschieden werden zwischen Menschwerdung und Annahme der Knechtsgestalt (wie die luth. Dogm. stets gethan hat). Wer die ewigen Ausgänge der Menschheit Christi anerkenne, müsse auch die ewigen Anfänge derselben verstehen lernen, damit die Menschwerdung ihm nicht zu einem unvermittelten Factum werde. Sie sei mit der Schöpfung und der Urzeit, wie mit der Geschichte des A. T. in innere und wesentliche Beziehung zu bringen. Christi menschliche Natur oder die Menschwerdung ist im Werden, Kommen gewesen von Anfang. Der Eingang des Sohnes Gottes in die Zeit und Menschheit vermittelt sich durch eine unermeßlich reiche Vermittlung, zu welcher die ganze Linie der Lebensentfaltung von der Grundlegung der Schöpfung an bis zur Erscheinung des Gottmenschen eine ununterbrochene Kette bildet. Im Gottmenschen aber ist die höchste Idee des Lebens (1 Joh. 1, 1.) verwirklicht, wie die absolute Selbstbestimmtheit Gottes erschienen. Seine Person ist daher getragen von der ganzen vorchristlichen Entwicklung der Welt und Menschheit wie der Gipfel einer Pyramide von der Basis. Diese Basis ist keine todte, sondern eine lebendige Bewegung zum Gipfelpunkt hin. Jene Vermittelungen liegen vornehmlich innerhalb der heil. Geschichte A. T. Ein dem Erbfluche entgegenstehender großer Erbsegen entwickelt sich in dem Samen Abrahams, in der gesegneten Reihe der Väter. Die Geschichte des gottmenschlichen Lebens beginnt

Princip der wahren Menschheit gegeben. In dieser Lehre von Christus als dem wahrhaft menschlichen Haupte der Schöpfung ist Das=

---

in der Wechselwirkung des gefallenen Menschen mit dem erbarmenden Gott, zeigt sich zuerst in individuellen Uranfängen bei den Patriarchen nach Adam, fixirt sich dann in dem Glaubensleben eines Mannes, das eine geschichtliche Macht wird und eine Genealogie von Gläubigen gründet. In Abraham ist die Verheißung Gottes zum Erbsegen der Menschheit geworden und so spricht sich thatsächlich die Wahrheit aus, daß das gottmenschliche Heil nicht bloßer Geist sei ohne Natur oder gar wider die Natur, sondern Geist in geweihter Natur. Diese Genealogie des Erbsegens beginnt mit dem Glauben an das Wort der Verheißung, welches das gottmenschliche Leben in Abraham setzt, entfaltet sich durch fortgehende Weihungen der menschlichen Natur, durch sich steigernde Lebensmittheilungen des Geistes Gottes. Sie vollendet sich in dem gläubigen Schauen und Annehmen des Gottmenschen, in der Geburt durch Maria. Die Perioden sind: Verheißung, Gesetz, Prophetie, schließlich die individuelle Concentration des gottmenschlichen Lebens. Die Hülle ist das israelitische Volk, der Blüthenstengel die Jungfrau, die hervorbrechende Blüthe der Messias.

Diese Vermittelungen sollen jedoch nach Lange's Sinn nicht im Geringsten die absolute Neuheit und Unmittelbarkeit des eigentlichen Gottmenschen ausschließen (Philos. Dogm. 468). Gerade dadurch, daß er als der unendlich Vermittelte erscheint, gibt er sich als der absolut Unmittelbare zu erkennen, als der, welcher diese Vermittlung für sich selbst gesetzt hat. Der Erscheinung nach wird das Erste aus dem Letzten, das Ewige aus dem Zeitlichen, das Unendliche aus dem Endlichen. Aber wie schon der erste Mensch durch eine große geologische Vorgeschichte vermittelt das jüngste Kind der Schöpfung ist, und doch nicht aus der vormenschlichen Schöpfung zu erklären, ein originelles neues Leben ist, das vielmehr früher war als die Schöpfung, so ähnlich auch Christus. — So trefflich der Grundgedanke Lange's ist, der von Rothe, wie auch besonders von Nägelsbach (der Gottmensch 1853. Bd. 1. der Mensch der Natur, S. 2 f. 18—38) und in Beziehung auf das A. T. als Vorgeschichte Christi auch von Baumgarten und Hofmann ausgeführt wird, so ist doch hier noch eine weit sorgfältigere Bestimmung über die Art der Präexistenz Christi in der Geschichte nöthig. Namentlich zeigt Lange nicht genug, wiefern die Menschwerdung der Natur des Logos in Jesu von der

jenige zu seiner Wahrheit und zu adäquaterem wie schriftmäßigem Ausdruck gebracht, was die lutherische Christologie als Frucht ihrer Communic. idd. gewollt oder doch geahnt hat. Durch diese Wahrheit hängt die Christologie mit dem Begriff der absoluten Offenbarung Gottes und mit der Trinitätslehre unauflöslich zusammen. Denn nur dadurch kann Christus die Stätte der centralen Offenbarung Gottes, nach der Bewegung des göttlichen Herzens sein, daß er nicht blos eine beschränkte einzelne Individualität ist wie andere, sondern daß in ihm eine schlechthin universale und absolute Gottempfänglichkeit menschlicher Natur mit der schlechthin universalen oder centralen Selbstmittheilung Gottes zusammentrifft. Weil dieser Mensch das schlechthin gottempfängliche Weltcentrum ist, darum ist er auch für die centrale Offenbarung Gottes, die persönliche empfänglich. Aber auch umgekehrt: die Idee des Hauptes zeigt, daß dieser Mensch Gott sein kann. Denn Haupt der Schöpfung kann dieser Mensch nur dadurch sein, daß in ihm der sich offenbarende Gott selbst wohnt und central in ihm ist, wie auch schon der Mensch solcher universalen Empfänglichkeit nur als

---

schon in den Vätern angeblich real begonnenen Menschwerdung der natura Gottes zu unterscheiden sei. Nägelsbach läßt schon den Adam, weil sein geistiges Wesen göttlicher Natur sei, Elohim-Adam sein; aber nur von Natur und durch Einwohnung göttlicher Natur. Als er gefallen war, so sei eine künstliche Einwohnung des Elohim im Menschen, eine künstliche Realisirung der Idee der Gottmenschheit versucht (vom Gesetz an). Aber erst als im Sohne Elohim persönlich Mensch geworden war, war der Gottmensch auf Erden wirklich geworden, und in ihm das lebendige Princip einer neuen Menschheit und einer neuen Natur gegeben, vgl. S. 236 ff. 282 ff. 446 ff. Auch hat diese Wiederherstellung der Typik in realerer und objektiverer Form sich davor zu hüten, die Vorbereitung Christi durch Sündenerkenntniß und Schuldbewußtsein nicht zu verdunkeln, überhaupt aber über dem Blick auf das Typische nicht das geschichtliche Leben und Ringen des Volkes A. T. zu übersehen. Die Vorbereitung Christi ist im Großen Vorbereitung der Empfänglichkeit für ihn, die allerdings auch durch Vorausdarstellung seiner gewirkt und ausgebildet wird, aber diese ist nirgends schon Erfüllung.

ein Produkt des für seine Menschwerdung in ihm die adäquate Stätte sich zubereitenden Logos begriffen werden kann. Haupt der Schöpfung kann Christus nur sein, indem er nicht blos die Zusammenfassung der Vielheit der Welt oder die Summe ihrer Kräfte ist, das würde eine monströse oder eine blos nominalistische Einheit, ja das würde, da die Welt für sich nach ihrem besten Sein nur Gottempfänglichkeit ist, noch nicht die Vollendung aussagen, die erst in der Erfüllung solcher Empfänglichkeit kann gegeben sein. Sondern dadurch faßt er sie wirklich zusammen, daß in ihm auch ein höheres Princip als die Welt ist, ein Princip, welches die Macht hat über alle Weltwesen hinauszugreifen, sie zu bestimmen, zu beseelen und zu einigen. Schon die natürliche Welt ist eine Einheit nur dadurch, daß mit ihr unauflöslich ein über ihr stehendes, sie in sich zusammenfassendes Princip geeint ist, der göttliche Logos als weltbildender und erhaltender, der in sich ihre ewige Idee trägt und vertritt. Ihr Einheitsprincip ist überweltlich, d. h. göttlich und doch auch weltwirklich, zur Welt als bestehender gehörig. Col. 1, 13 ff. So ist auch die Welt der Menschheit und der Geister nur dadurch real geeint, daß über ihrem in freier Gottempfänglichkeit bestehenden Wesen das persönliche und universale göttliche Princip steht, und doch ihr zugewandt ist, ja zu ihr als wahrem κόσμος gehörig, so daß sie als vollendete und erfüllte Einheit ohne dasselbe gar nicht könnte gedacht werden. Der kosmische Ort der centralen Gottempfänglichkeit repräsentirt so die Stätte der Möglichkeit der realen Welteinheit und Weltvollendung, aber die Wirklichkeit stammt nur aus einem höheren denn nur kosmischen Princip, aus der centralen d. i. persönlichen Selbstmittheilung Gottes, die gleichwohl mittelst jener in der Welt ihr zubereiteten und sie sich zueignenden Gottempfänglichkeit der Welt nicht fremde bleibt, sondern der constitutive Faktor wird, der zu ihr selbst nach ihrer göttlichen Idee gehört. Denn die Idee der Welt wie sie ewig vor Gott steht ist nicht mit der Gottempfänglichkeit abgeschlossen, sondern befaßt auch nach seinem unergründlichen Gnadenwillen das schlechthinige Erfülltsein derselben in sich und an

dem Punkte, wo die dieſer centralen Empfänglichkeit entſprechende ebenſo centrale Erfüllung ſtattfindet, iſt die Welt, die als nur gottempfängliche oder gar ſündige außer Gott war, in den Kreis des göttlichen Lebens, in das Leben des dreieinigen Gottes ſelbſt mit eingetreten, wie das immanente göttliche Leben ſich hier auch zu einem kosmiſchen explicirt hat. Obwohl aber die Erfüllung der menſchlichen Empfänglichkeit das Göttliche der Menſchheit ſo zueignet, daß auch dieſer Menſch „Gottes mächtig“ wird, das Göttliche zu ſich rechnen darf und rechnet, ſo verliert doch auch ſo Gott nicht ſich ſelbſt, ſondern indem er dieſes Menſchen ſchlechthin mächtig wird und ihn zu ſich rechnet, bleibt er ſeiner ſelbſt mächtig. Der Sohn oder Logos iſt nicht die Welt, ſondern ihr göttliches Princip, das eine Welt nicht nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur, ſondern nach dem innern Geſetz der Liebe wirkte, welches zugleich Geſetz der Freiheit iſt. Er iſt auch nicht die ideale Welt, noch das Weltbild in Gott, ſondern zunächſt Princip davon. Aber doch muß man ſagen, daß erſt durch ſeine Menſchwerdung der Welt nach ihrem Begriff wie nach dem Begriff des Logoswillens die Vollendung gebracht wird, alſo die Verwirklichung der göttlichen auf die Weltvollendung gerichteten Idee: daß mithin nach ſeinem ſichſelbſtmittheilenden Gnadenwillen ſein Menſchwerden, das zum Gottwerden des Menſchen wird, in die Idee der Menſchheit wie ſie vor Gott ſteht mit aufgenommen iſt.

Dieß führt auf einen weiteren Punkt, welcher ſowohl an ſich als in ſyſtematiſcher Beziehung von entſcheidender Bedeutung iſt, einen Punkt, mit welchem erſt das Hiſtoriſche in Chriſtus, wie es namentlich der lutheriſche Grundgedanke fordert, zu abſoluter Bedeutung erhoben und der Zufälligkeit entrückt iſt. Das iſt die Wahrheit, daß die Menſchwerdung Gottes in Chriſtus nicht bloß durch die Sünde motivirt iſt, ſondern außer ihr noch eine tiefer gründende ewige und bleibende Nothwendigkeit in der weiſen und freien Liebe Gottes hat, ſofern dieſe überhaupt eine Welt als den Schauplatz ihrer vollkommenen Offenbarung wollte, und alſo in der Welt die Empfänglichkeit und Bedürftigkeit dafür vorhanden iſt. Dieſe

Wahrheit bedarf, um vom einfachsten christlichen Bewußtsein anerkannt zu werden, nur der Erinnerung daran, daß das Christenthum die vollkommene Religion, die Religion schlechthin, das ewige Evangelium, Christus aber für diese Religion der Mittelpunkt ist, ohne welchen sie gar nicht kann gedacht werden. Wer da sagt, Adam hätte auch ohne Christus können vollendet werden, der nimmt, da Niemand die Vollendung ohne die vollendete Religion wird denken wollen, bewußt oder unbewußt eine doppelte absolute Religion als möglich an, eine ohne Christus und eine mit Christus, was ein baarer Widerspruch ist. Denn daß es ein wesentlicher Unterschied ist, ob in einer Religion Christus der Mittelpunkt sei oder nur Gott überhaupt (nenne man ihn Logos oder heiligen Geist), wird kein Christ in Abrede stellen. Allerdings ist diese Wahrheit, welche richtig gefaßt von durchgreifendster Bedeutung ist, vielfachen Entstellungen ausgesetzt, wie dieses die obige Geschichte mehrfach dargelegt hat. Aber die Gründe wider ihren Grundgedanken, die auch neuerdings von achtungswerther Seite vorgebracht sind, beruhen entweder auf Mißverständniß oder beweisen sie das Gegentheil; und nur so viel ist zuzugestehen, daß den Theologen, welche überwiegend empirisch oder anthropologisch zu verfahren gewohnt sind, die Nothwendigkeit jener Wahrheit weniger nahe treten wird, als sie denen Allen treten muß und tritt, die eine christliche Speculation vom Gottesbegriffe aus für möglich und nothwendig erkennen. Wie wohl sich dürfte zeigen lassen, daß auch die Ersteren die Reinheit des christlichen Dogma in den wichtigsten Punkten nur behaupten, indem sie verfahren, als nähmen sie diese Wahrheit doch an.

In der That bekennen sich zu ihr außer den vielen oben Genannten, wie Steffens, Göschel, Baader, auch Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Fischer, Chalybäus, Ehrenfeuchter, Schöberlein, Nägelsbach, Kling, A. Petersen, Schmid,[24]) Ebrard (II, 95.) u. v. A.

---

[24]) Vgl. m. hochverehrten Lehrers, des seel. Dr. Schmid Pfingstprogr. 1831: Quatenus ex eccl. evangelicae principiis exsistere possit doctrinae christ. scientia? S. 11: Neque vero inde (daß die

Die Gründe, welche von J. Müller und Thomasius dagegen vorgebracht werden, sind diese. Thomasius

Erlösung den Gottmenschen nöthig machte) concludendum, θεάνθρωπον non exstiturum fuisse, nisi peccatum invasisset in genus humanum. Ut enim redemtionem sine θεανθρώπῳ esse posse negamus, ita θεάνθρωπον sine redemtione quidni affirmemus? Affirmandumque eo libentius, quo quisque magis veretur, aut incarnationem Christi fortuitam aut peccatum necessarium judicare. Unde eadem quaestio a multis velut otiosa reprobata, tamen non modo ab aliis haud paucis sedulo agitata est, sed videtur etiam idonea quae ad ἐνανθρώπησιν τοῦ λόγυ plenius ac subtilius intelligendam conferat. S. 12 f.: Ac revera subest christianae de θεανθρώπῳ sententiae, quamvis optimo jure a nobis ad tollendum maxime humani generis peccatum referatur, tamen quaedam notio generalior ac metaphysica, ut vel id negandum videatur, posse redimere a peccato tanquam μεσίτην moralem, qui non metaphysica ratione sit inter Deum mundumque μεσίτης. Martensen, die chr. Dogm. 3. Aufl. S. 297 ff.: Nur wenn wir Christum nicht blos unter dem Gesichtspunkt der Welterlösung, sondern auch der Weltvollendung sehen, können wir Christi vorbildliche Vollkommenheit in ihrem Unterschiede von der abbildlichen Vereinigung Gottes und des Menschen richtig erkennen. S. 298: Nur wenn wir den Mittler in dieser seiner metaphysischen und kosmischen Bedeutung sehen, gewinnen wir die Grundlage, auf welcher eine Lehre von dem Erlöser aufgebaut werden kann. Liebner hebt als den jetzt nothwendigen zwiefachen Fortschritt der Christologie erstens das Hinausschreiten über die blos hamartologisch-soteriologische Motivirung der Christologie zu einer allgemein theanthropologischen Grundlage oder die Erkenntniß hervor, daß die Menschwerdung Gottes schon in einem ursprünglichen wesentlichen und nothwendigen Verhältniß zur Menschheit, somit schon zur Schöpfung stehe, als deren Vollendung S. 12 ff. Zweitens: eine solche Einheit der gottmenschlichen Person zu gewinnen, wobei das Auseinandergehen der zwei Factoren in einen Dualismus nicht mehr möglich sei. Er erkennt treffend, daß alle Dogmen, auch die Schöpfung, christologisch müssen bestimmt sein; daß unbeschadet ihres Unterschiedes Schöpfung und Menschwerdung zusammenzuschauen, und in der Idee der göttlichen Offenbarung schlechthin — der Weltidee — geeinigt sind. S. 279 ff. 287: Obwohl die Menschheit schon durch den realen Logos eine Einheit ist, so ist doch der Logos nur erst transcendente oder wesentliche, noch nicht

meint, es würde dadurch die Menschwerdung aufhören, ein freier göttlicher Liebesakt zu sein, sie würde zu einer Wesens=

historisch objective, wirkliche Einheit der Menschheit. Die Menschheit als historischer Organismus kann aber nicht hauptlos oder principlos sein; sie muß ihr Princip statt blos über sich, auch immanent in sich haben, sich adäquat in ihrer Geschichte, und dieß kann eben kein anderes sein, als nur das Princip der Schöpfung selbst wieder u. s. w. Ueber Rothe und Lange s. vor. Anm. Nitzsch System A. 6. S. 258: der Logos ist an sich auf die Menschwerdung gerichtet, will aber und soll, wie er es ewig und vorweltlich ist, auch zeitlich und geschichtlich Organ der Offenbarung des Vaters d. i. Mensch werden, damit durch Verwirklichung des unverrückten Ebenbildes im Menschenleben, welches nach der geschöpflichen Natürlichkeit nur die Potenz des göttlichen Lebens, und seit dem Falle dieselbe ohne Verwirklichungsfähigkeit in sich trägt, die Religion oder die Bestimmung des Menschen zur Kindschaft Gottes dennoch sich ausführe. Nägelsbach, a. a. O. S. 31: Weder eine zufällige, noch eine plötzliche kann die Erscheinung des Gottmenschen gewesen sein; er, der die einigende Mitte aller Factoren der Weltgeschichte ist, muß dieselbe von Anfang an beherrscht und sie zu dem Punkte hingeführt haben, auf welchem seine Erscheinung möglich ist. Zufällig ist diese aber, wenn sie erst durch den Sündenfall nothwendig geworden ist; u. s. w. (Vgl. Kurtz Bibel und Astron. 2. Aufl. S. 233, der jedoch später seine Ansicht geändert hat). Ehrenfeuchter, Entwicklungsgesch. der Menschheit insbes. in eth. Bez. Hdlbg. 1845. Abschn. XI. Christus u. d. Weltgesch. S. 114 ff. Es komme darauf an, Christus weder einseitig nach dem Maaßstabe des Gattungsbegriffs, noch des Individuums zu messen. Die Wahrheit vereinige beides in der Idee des Organismus den die Menschheit darstelle. Christus faßte die Enden, Gattung und Individuen in Eins: in ihm ist der Begriff der ganzen Gattung enthalten, er ist der Menschensohn und zugleich ist er die individuellste Gestalt. Die Form menschlichen Daseins verlangt nach dem realen göttlichen Lebensmittelpunkt, und umgekehrt. Diese Form ist die genaueste in der das göttliche Schöpferwort sich einleben kann, um Alles zu vollenden. Die Menschheit ist der adäquate Leib, in welchen der ewige Logos als in sein Eigenthum eintreten kann. Innerhalb dieser Menschheit sind die einzelnen Individuen wie Punkte in der Peripherie, deren jedes ein eigenes Bewußtsein und Gewissen besitzt; die Peripherie erfordert aber ein Centrum, dem selbst ein bestimmtes Bewußtsein und Gewissen inne wohnen muß; das Centrum

nothwendigkeit für Gott; ja wir würden zu einer Evolution Gottes geführt, bei welcher Welt und Gott vermischt und die

muß so als ein historisches, individuelles Leben erscheinen. Durch den Gottmenschen geht ein volles Bewußtsein über den Organismus der Geschichte auf, über die Einheit des Speculativen und Sittlichen. Ebenso wird aber auch durch ihn klar, was ein Individuum sei, welch ewige Mächte in dem Wesen des Individuellen liegen, das Mittelbegriff oder Einheit ist der Idee und der schöpferischen Macht als wollende Persönlichkeit. Wie nun auch das Centrum als individuelles Leben erscheint, so ist in allen einzelnen Punkten des Umkreises das Bedürfniß, das Leben des Mittelpunktes sich einzugestalten, denn der Umkreis besteht durch den Mittelpunkt. Fischer, d. Idee d. Gottheit. 1839. Grundzüge des Syst. d. Philos. od. Encyclop. 1851. II, 2. S. 432 ff.: Die absolute Religion hat den, der wie die Erfüllung der Weissagung so auch die absolute Wahrheit des Heidenthums ist, zum Princip und Mittelpunkt des göttlichen Reiches. Der Gottmensch muß in der spekulativen Theologie die Vollendung der Schöpfung und Offenbarung Gottes, wie den Gipfel und Einheitspunkt oder das Urbild und Haupt der Menschheit repräsentiren. Schöberlein, die Grundlehren d. Heils aus d. Prcp. der Liebe. 1851. S. 42 ff., sagt (mit J. Hamberger, Gott u. s. Offenbarungen. 1839. S. 220), in gewissem Sinn sei die Menschwerdung Gottes ewig zu nennen. Der Sohn, fährt er fort, den väterlichen Liebesrathschluß der Schöpfung aufnehmend und vollziehend, senkt sich mit der ganzen Kraft der Liebe von Ewigkeit an in die Idee der Menschheit also ein, daß dieselbe gar nicht anders besteht als in dieser Liebeseinigung des Sohnes mit ihr. Die Menschwerdung Gottes ist mit der Idee der Menschheit selbst gegeben. (Auch in der katholischen Kirche findet diese Lehre noch einzelne Vertreter, so an Staudenmeyer, Dischinger d. chr. Phil. 1853. S. 88, Pabst, Molitor u. A. — Günther hatte früher den Gedanken, die Menschwerdung wäre auch durchgeführt worden, wenn der zweite Adam gefallen wäre; eine Möglichkeit, von der er aber später selbst mit Recht wieder abstrahirte.) — Auch Hofmann, Schriftbew. II, a. setzt die Nothwendigkeit der Menschwerdung gar nicht erst um der Sünde willen, sondern es war nach ihm auf „die Selbstvollziehung Gottes als des urbildlichen Weltziels" abgesehen von Anfang; aber zunächst so, wie es scheint, daß namentlich Adam als Candidat der Gottmenschheit erschaffen war. Jedoch er fiel. Daher soll erst die Sünde Christum nöthig gemacht haben. S. 18. Ein theuer erkaufter Widerspruch gegen die obige Wahrheit! Dahin muß aber auch Thomasius kommen. Vgl. I, 211.

Wesensverschiedenheit sowie die Creatürlichkeit der Menschheit gegenüber von Gott geleugnet würde. Nicht minder, wenn zur menschlichen Natur von Anfang die Bestimmung für die Menschwerdung gerechnet würde, statt in dieser nur einen nachträglichen Act der lauteren göttlichen Gnade zu sehen, so wäre das pelagianisch.[25]) Allein es ist schwer einzusehen, warum jene Behauptung die freie Liebe Gottes irgend mehr beschränken sollte als des Thomasius Annahme von der Nothwendigkeit der Menschwerdung nach der Sünde. Ist denn nicht die Schöpfung Werk der freien göttlichen Liebe? Wenn aber das, so wird auch die Vollendung der Schöpfung Werk der freien Liebe bleiben, wenn gleich nicht gedacht werden kann, daß Gott die Welt wollend sie nicht auch für die Vollendung wollte. Freilich ein skotistisches oder calvinistisches liberum arbitrium an oberster Stelle zu setzen, wird eine ethische Theologie nicht vermögen, weil sie das Höchste nicht in der Kategorie der Machtvollkommenheit, sondern der weisen heiligen Liebe sieht. — Eben so wenig hat jene Wahrheit etwas mit Vereinerleiung des Wesens Gottes und des Menschen zu thun, sie kann eine Wesensverschiedenheit annehmen unbeschadet dessen, daß gerade die Verschiedenheit es ist, die nach dem Gesetz der freien Liebe die göttliche Fülle zur Selbstmittheilung an die Empfänglichkeit oder Bedürftigkeit zieht. Solche Verschiedenheit (II. S. 716 f.), welche die Voraussetzung lebendiger Einheit ist, widerspricht zwar der Einerleiheit des Wesens, aber nicht der Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nach dem Grundsatz der göttlichen Liebe und nach dem Wesen der von ihr geschaffenen menschlichen Natur; vielmehr kann und muß in diesem Sinn von einer wesentlichen Einheit oder Einheit Gottes und des Menschen durch ihr (unterschiedenes aber nicht geschiedenes) Wesen, von φυσικὴ ἕνωσις, nicht blos von einer Einheit durch Hypostase, Willen, Idiome, lokales Inwohnen u. dgl. gesprochen werden, die von Identität weit entfernter ist als die dualistische Auffassung, die zu

[25]) Christi Person und Werk. Bd. 1. 1853. S. 159—173. 216 ff. Vgl. Rocholl Beitr. z. G. deutsch. Theosophie 1856. S. 113 ff.

allen Zeiten, wenn sie nicht antichristologisch ward, zur Vereinerleiung ausschlug. Ebenso beruht die Furcht vor pelagianischer Gefahr auf bloßem Mißverständniß, denn die Meinung ist ja nicht, daß die Menschheit durch immanente Entwickelung ihrer Freiheit zur Gottmenschheit geworden wäre, nicht einmal, daß sie überhaupt ohne Gottes mittheilende That irgendwann schon wirkliche Güte als natürlichen Vorzug gehabt habe, sondern an sich hat die Menschheit nur die Gottempfänglichkeit, welche in centraler Weise der Logos in Christi Menschheit fand. Wenn aber J. Müller[26]) meint, jene Behauptung führe zu einem Haupt, in welchem die ganze Idee des Leibes schon realisirt sei, so trifft das doch nur jene rohe Auffassung von Christus als Einheit der Menschheit, wornach er kollectiv sie selbst sein soll, aber nicht die oben dargelegte schriftmäßige Lehre, und wenn er fordert, die Erlösung als den Brennpunkt des ganzen Systems zu betrachten, so kann er damit doch nicht sagen wollen, daß auch der dreieinige Gott nur für die Sünde da sei oder die Welt nach Ueberwindung der Sünde nur für die Erlösung, sondern auch er muß noch andere wesentliche Beziehungen im Christenthum anerkennen als die auf Sünde und Erlösung gehenden; auch er erkennt ja eine Vollendung an, die ewig währen wird, während die Sünde zeitgeschichtlich ist. Auch wird man den Nothwendigkeitsgrund für die Menschwerdung auf der menschlichen Seite, der in der Sünde ligt, deßhalb nicht zu verkennen nöthig haben, wenn man denselben auch in dem Bedürfniß für die Vollendung sieht, ja auch auf Gottes Seite einen solchen insofern annimmt, als Gott, wenn er eine vollendete Welt wollte, auch den Gottmenschen, der ihre Ehre und Krone ist, zu wollen nicht unterlassen konnte. Die Besorgniß daher, daß jene Annahme mit der Soteriologie streite und die Annahme der Nothwendigkeit Christi um der Sünde willen entgründe, scheint wohl gehoben werden zu können. Wenn Christus schon nöthig war, um die Unvollkommenheit zur Vollendung zu erheben, so folgt vielmehr, daß er um so nöthiger

---

[26]) Deutsche Zeitschr. f. chr. Wiss. 1850. Nr. 40.

war, da Sünde eintrat. Muß man doch jedenfalls sagen, daß Gott, da er die Möglichkeit der Sünde zuließ, schon auch in dem von Ewigkeit gefaßten Plan der Menschwerdung die Möglichkeit der Erlösung durch dieselbe wollte und so die Welt von Anfang an auf die Menschwerdung einrichtete, wenigstens als eine mögliche. In keiner Weise folgt ferner (auch wenn sich die fragliche Lehre mit der andern verbindet, daß Christus das Haupt der Menschheit sei, was an sich nicht nothwendig, aber allerdings wohl begründet ist), daß Christus in demselben Sinne Haupt der Menschheit und der Engel sei, wie über die Gläubigen (die Kirche). Noch schwerer ist zu erkennen, wiefern aus beidem zusammen die Gefahr sich ergeben soll, daß Christus als Haupt der Menschheit von selbst stetig heil. Geist auf die Menschheit ausströmen müßte, wodurch Versöhnung überflüssig und statt des Glaubens ein magischer Proceß eingeführt würde. Ueberhaupt sind Vorstellungen von einer magischen Stellvertretung Christi für uns mit der Idee des Hauptes nicht gegeben, wohl aber hat die wahre, ethisch gedachte Stellvertretung an dieser Idee ihren unentbehrlichen Halt, [27]) ohne den das Versöhnungswerk etwas Aeußerliches, ja Willkürliches bliebe. Eine katholisirende Compensationslehre ist damit keineswegs gesetzt; denn es besteht damit wohl, daß jeder Einzelne für sich ein ethisch und religiös vollkommener Gottesmensch werden soll und daß er doch dieses nur in individueller Form werden kann oder sein wahres Wesen nur erreicht, wenn er die gliedliche Stellung, die ihm schon durch seine Individualität vorherbestimmt ist, im Ganzen des wahren Organismus der Menschheit einnimmt.

Doch dieser Einwand führt uns zu den Gründen wider obige Lehre über, die genauer betrachtet sich in Gründe für sie verwandeln. So sagt Thomasius: bei ihr würde Darstellung der reinen Menschheit Zweck der Menschwerdung. Meint er, das würde dabei der ausschließliche Zweck, so wäre das nach dem schon Erörterten irrig. Ist aber seine Meinung, dieser Zweck sei auszuschließen und das finde nur bei der entgegen-

---

[27]) Vgl. Rothe, Ethik II, S. 280 f.

gesetzten Annahme Statt, so wäre das ein Beweis wider die letztere, und zeigte, daß diese es nicht zu einer wahren und wirklichen Menschheit bringt, sondern nur zu einem Organon der Gottheit, zu einer Theophanie. Doch schärfer ist derselbe Einwand gefaßt, wenn J. Müller ein Bedenken dagegen ausspricht, daß bei unserer Annahme Christus zum Selbstzweck und zu etwas Epideiktischem würde, statt blos Mittel zu sein. — Wir antworten, wenn er nicht auch Selbstzweck wäre, so könnte er nicht das (ethische) Mittel sein, das er sein soll und ist. Gesetzt kein Mensch ließe sich erlösen, so wäre schon das ein Gut, daß die erlösungskräftige Persönlichkeit in ihm aufgetreten ist. Sie ist werthvoll an ihr selbst, und deßhalb ist ihre Dahingabe für die Welt werthvoll und kann stellvertretend sein. Doch auch J. Müller muß ja Christus als Selbstzweck anerkennen, wie jeden Menschen, wenn er zugibt, daß er auch nach dem Werk der Erlösung der Menschheit noch fortdaure, während doch eigentlich das, was seine Existenz nur dem Umstande verdankt, daß es Mittel ist, kein Recht zum Fortbestehen hat, wenn der Zweck des Mittels erreicht ist. Aber wenn Christus nicht eine auch über die Zeit der Sünde hinausreichende Bedeutung für die Menschheit zugeschrieben würde, so würde Christus nach der Erlösung müssig, und verdankte seine Fortdauer nur dem Umstande, „daß Unvergänglichkeit zur Wahrheit des menschlichen Seins gehört;" so würden wir in der Vollendung in eine wesentlich andere, nicht mehr stetig durch Ihn vermittelte Religion einzutreten haben; es wäre denn, daß man sagte, daß auch schon jetzt die Mittheilung des ewigen Lebens nicht von Ihm ausgehe, sondern nur das Negative der Erlösung, das sich doch vom Positiven nicht trennen läßt. Wenn ferner sowohl J. Müller als Thomasius andeuten, ohne Sündenfall wäre kein Auseinandertreten in erste und zweite Schöpfung, keinerlei Gegensatz zwischen der anfänglichen Beschaffenheit des Menschen und dem Πνεῦμα, so stimmt das mit der paulinischen Lehre vom ersten Adam, (1 Cor. 15.) der noch nicht πνευματικὸς sondern χοϊκὸς und ψυχὴ ζῶσα gewesen sei, während erst der zweite Adam, der Herr vom Himmel,

πνευματικὸς ja das πνεῦμα war, doch sehr wenig zusammen. Paulus unterscheidet bestimmt erste und zweite Schöpfung in seiner wichtigen Lehre von den zwei Adam, und zwar auch abgesehen von der Sünde, denn von der Unvollkommenheit und dem nichtpneumatischen Wesen des ersten redet er auch abgesehen von der Sünde. Aber vielleicht hätte Adam, ohne die Sünde, in immanenter Freiheitsentwicklung seine Vollkommenheit erreicht auch ohne alle äußere Offenbarung? Unvollkommen war nach Paulus Adam auch wenn er nicht sündigte, und er sagt nicht, daß er ohne das Pneuma hätte können die Vollendung finden. Man wird wohl zugestehen, daß wenn ein Bedürfniß dafür auch ohne Sünde vorhanden war, die Offenbarung auch bis zur Spitze ihrer Vollendung in der Menschwerdung Gottes fortschreiten mußte. Aber vielleicht ruht das Bedürfniß einer äußeren Offenbarung nur in der Sünde? Vielleicht wäre Adam durch normale innere Entwicklung des Pneuma oder des Logos ohne Christus theilhaftig geworden, die Menschheit aber auch so nicht verkürzt, weil Adam (Thomas. I, 220), das natürliche Haupt der Menschheit, dann die Einheit gewesen wäre, die die Menschheit verbindet, zumal der „Patriarch Adam" durch Heiligkeit ins geistliche Leben verklärt worden und so eine Art von „communicatio idiomatum" bei ihm eingetreten wäre? Das Letztere wagt Thomasius auszusprechen, das Erstere nimmt Müller an. Allein wenn wir nicht mit J. Müller's Präexistentianismus (der seinerseits selbst wieder ganz eigenthümliche christol. Schwierigkeiten mit sich führt), eine anfängliche ganz andere Organisation menschlicher Natur annehmen als die jetzige, nemlich eine rein spirituale, so wird doch zu beharren sein bei dem Grundsatz, daß die Offenbarung durch objektive Media sich vollbringe, nicht aber rein innerlich; und daß dieses auf dem Wesen des Menschen (auch unabhängig von der Sünde) beruhe, das überhaupt eine Entwicklung unter Anregung von außen bedinge. Mithin droht die Läugnung jener Wahrheit von dieser Seite einer spiritualistischen Auffassung vom Wesen des Menschen sich zu nähern. Thomasius aber, welcher die Gefahr des Pelagianischen oder der Vermischung des Nichtzusammengehörigen sah, wo sie nicht ist, wird bei seiner

Ansicht von Adam sich vorzusehen haben, diese Gefahr nicht da zu übersehen, wo sie sich findet. Denn es heißt in bedenklicher Weise den Unterschied zwischen der ersten Schöpfung mit ihrem Adam und der zweiten vermischen, wenn man meint: Adam sei von Gott eigentlich vorherbestimmt gewesen, Christi Stelle in der Menschheit zu ersetzen und die Stellung einzunehmen, die Christus (wenn von der Erlösung abgesehen wird) einnimmt. Zwar appellirt Thomasius (ähnlich Hofmann) noch darauf, daß der Logos ohne Sünde das innere Band der Einheit gewesen wäre, wie „der Patriarch Adam" das äußere. Aber er kann im Angesichte dessen, was wir auch nach ihm an Christus haben, sich nicht verbergen, daß da eine große Discrepanz zwischen der innern Einheit durch den Logos und der realen Einheit durch Adam übrig geblieben wäre, und daß in Christi Person die Einheit unendlich intensiver und realer vorhanden ist, weil das Innere und die Realität in ihm sich decken.[28]) Wenn nun doch hierin ohne Zweifel ein hohes Gut ligt, daß die Einheit der Menschheit in Christi Person ganz anders hervortritt als sie je in Adam hätte hervortreten können (es sei denn daß man Adam zum Gottmenschen machte, oder im Gottmenschen blos einen gotterfüllten Menschen sähe): was sollte denn irgend Gott daran gehindert haben, der Menschheit von Anfang an und nach seiner ursprünglichen Idee von ihr diese Einheit zuzudenken, die er angeblich erst nachher ihr soll zugedacht haben, zumal die Empfänglichkeit für dieselbe doch schon in jenem ursprünglichen Begriff von der Menschheit müßte eingeschlossen sein. Wie sollte Gott vor der Sünde den Beschluß gefaßt oder gewollt haben, daß jene volle Empfänglichkeit der Menschheit für den Logos, die er jedenfalls ihr muß gegeben haben, unerfüllt bleibe, wenn doch, wie Thomasius selbst nicht in Abrede stellt, außer der Erlösung noch Anderes durch den Gottmenschen uns geschenkt wird? Warum sollte seine Liebe die Liebesoffenbarung nicht als absolute gewollt sondern das relativ Unvollkommene vorgezogen haben? All diesen Schwierigkeiten kann man sich bei Thomasius Ansicht nur entziehen, wenn man

[28]) Eine Ahnung hievon zeigt Thom. 1, 220.

sich auch noch zu einem weiteren Schritt entschließt. J. Müller weiß wohl, daß wenn zugestanden ist, die Menschheit sei von Gott ursprünglich als Organismus gewollt, dann auch nicht mehr in Abrede kann gestellt werden, sie sei ursprünglich mit einem vollkommenen Haupte gewollt, d. h. mit dem Gottmenschen; aber er verfährt folgerichtig, er läugnet jene ursprüngliche göttliche Idee von der Menschheit. Dagegen Thomasius will die Menschheit doch immer wieder als Organismus denken, will auch nicht idealistisch die reale Verwirklichung und Darstellung des Einheitspunktes der Menschheit geringschätzen; er denkt die Menschheit als Gattung, und die Kirche als Organismus. Aber damit stimmt, wie gezeigt, seine Christologie die gerade das Haupt nur zufällig denkt übel zusammen. Das hat nur in der Anschauung Raum, welche die Menschheit ursprünglich in atomistischem Außereinander und die Individuen in vollkommener Selbstständigkeit denkt, d. h. in der Lehre, welche J. Müller consequent bis zum Präexistentianismus zu Ende führt. Ist dagegen, wie Thomasius will, die Menschheit als Organismus zu denken mit bleibender Verschiedenheit ihrer Individualitäten, so wird die Vollendung, die dem Organismus durch ein ewig bleibendes Haupt zuwächst, auch in der ewigen Idee von der Menschheit, wie sie vor Gott steht, enthalten sein müssen. Doch auch J. Müllers Ansicht wird folgender Alternative nicht ausweichen können: Wenn in dem Schöpfungsgedanken über die Menschheit alle Menschen gedacht sind, Christus aber auch wahrer Mensch ist, so folgt, daß er auch schon im Schöpfungsgedanken befaßt war, nicht erst im Gedanken der Erlösung und damit wäre zugestanden was wir wollen. Wenn aber das Erstere wollte geläugnet werden, so wäre entweder Christus nicht als wirklicher Mensch wie die anderen, sondern als Theophanie zu denken, oder aber wäre zu sagen, daß der Schöpfungsgedanke nicht eine geschlossene Zahl von menschlichen Persönlichkeiten enthielt, die zusammen ein Ganzes zu bilden bestimmt waren, sondern unter der Menschheit, wie sie vor Gott stand, — hätten wir dann eine diffuse und unbegrenzte Vielheit zu denken. Das Erstere kann J. Müller nicht wollen; das Letztere contrastirte

sehr mit der streng teleologischen Richtung, die sonst Müllers Denken auszeichnet, müßte den Werth der einzelnen Persönlichkeit herabdrücken und das Vernunftinteresse unbefriedigt lassen, das auf eine weise teleologische Einheit gerichtet ist. — Ferner aber wird auch J. Müller eine ewig bleibende Verschiedenheit der Vollendeten nicht läugnen können noch wollen: verschieden aber werden sie sein durch verschiedene Individualitäten, sowie dadurch daß sie das werden, als was sie ursprünglich gedacht und gewollt sind, wie auch die sittliche Aufgabe keine andere sein kann, als daß jede Individualität der göttlichen Idee die sie setzte gemäß sich sittlich reproducire, und so wollend jene Idee verwirkliche. Aber so entsteht doch auch für J. Müller die Nothwendigkeit, die Menschheit nach der göttlichen Idee von ihr, damit ihre Einheit in der Vielheit bewahrt bleibe, nicht blos als zerstreute Menschenmenge, sondern als einen Organismus zu denken, dessen Glieder sich zu einer Einheit durch ein reales Haupt ergänzen. Denn unmöglich ist es, die Einheit der Menschen einzig als ihre That, als Produkt ihres Liebesverkehrs, ohne Betheiligung des schaffenden und vollendeten Gottes anzusehen. Man will ferner Christus zwar als den allgenugsamen Mittler ansehen, aber verfährt als wäre mit dem Erlösungswerk die Funktion Christi entbehrlich und vorüber. Allein das hieße nichts Geringeres als: wenn wir nur versöhnt seien, so sei das positive inhaltsvolle Leben von selbst und ohne fortgehenden Akt Christi des ewigen Hohenpriesters und Königs in uns vorhanden, und so würde Alles, was Christus gibt, nur Entbindung der von Anfang vorhandenen Kräfte, nicht aber Erfüllung der anfänglichen Empfänglichkeit sein. Wie daher in Betreff der Menschheit der letzte Grund der Differenz sich auf die Frage reducirt: ist die Menschheit von Gott als Organismus gewollt und daher mit einem Haupte, in welchem auch die Einheit eben so real verwirklicht ist, wie die bleibende Verschiedenheit der Individuen? oder ist die Menschheit als eine bloße diffuse Masse von Wesen unbestimmter Zahl und Beschaffenheit gewollt die nur durch *ihre* Liebesakte aus demselben Geiste heraus die reale Einheit zu produciren haben? so reducirt sich in Betreff des Einzelnen die Differenz in letzter

Beziehung auf die Frage: ist die Menschheit nach ihrem ursprünglichen Wesen nur freie Empfänglichkeit für das Gute, für Gott und seine Offenbarung, oder ist sie als produktive Freiheit des Guten aus sich zu denken? — So gewiß nun jene freie Empfänglichkeit dafür bestimmt ist, erfüllt zu werden und das Gute zu eigen zu erhalten, so wenig entspricht es doch der kreatürlichen Stellung, des Menschen Freiheit so zu denken, daß sie ohne göttliche Selbstmittheilung vollendet sein könnte. Die Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit, auf die es in der Religion doch abgesehen ist, kann nur so gedacht werden, daß der höchste Akt der Freiheit nach oben oder im Verhältniß zum Göttlichen darin besteht, sich durch Gott und seine Offenbarung bestimmen, mit Kraft und ewigem Leben erfüllen lassen zu wollen. — Nur wenn wir jene Wahrheit anerkennen, kann auch der ethische Charakter des Glaubens streng festgehalten werden. Denn von einer allgemein menschlichen, d. h. von der menschlichen Natur und vom Gewissen indicirten Glaubenspflicht gegen Christus, diese einzelne Person, (nicht bloß gegen sein Wort oder nestorianisch gegen das Göttliche in ihm, sondern gegen ihn als Gottmenschen) kann nur unter der Bedingung die Rede sein, daß unsere Natur, wie Gott sie gewollt, schon durch ihr Wesen für Christus bestimmt und zu ihm hingezogen ist; er ist nicht ein Träger des Wortes Gottes, wie Moses und die Propheten, sondern in der Einheit und Ganzheit seiner Person, mithin auch als Mensch, dasjenige Wesen, welches eine universale und metaphysische Bedeutung für alle Menschen, ja für alle Geister hat. Nur dadurch wird begreiflich, daß was doch von aller Sünde gelten muß, auch vom Unglauben an Christus gilt, d. h. daß er auch ein Widerspruch mit dem eigenen Wesen, nicht nur mit einer bloßen Positivität ist; nur dadurch ist möglich, daß der Glaube an diesen Menschen sich anschließend eine sittliche Pflicht von allgemein menschlicher Art vollbringt, daß also das Naturgesetz mit dem νόμος πίστεως innerlich harmonirt und der Glaubensakt nicht in letzter Beziehung ein Akt der Willkür oder bloß gesetzlicher Art bleibt, sondern freie That sein kann. Deßhalb heißt es

auch: dem Sohn sei das Gericht übergeben, „weil er Menschensohn ist.“ Es kommt auch schon für die Erlösung darauf an, nicht blos an den Logos, sondern an Christus zu glauben; [29]) was Abgötterei wäre, wenn nicht die Menschheit Christi in die metaphysische Bedeutung dieser Person mit eingeschlossen wäre. So kann auch an ihn als erlösende Person nicht geglaubt werden ohne auch an ihn als die vollendende, ja die Vollendung der Menschheit zuerst in sich darstellende zu glauben. Hier ist zugleich der Punkt, an welchem erhellt, wie ohne jene Wahrheit der Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus und der zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung nicht kann überschritten werden. Denn der Eintritt Christi als des Gottmenschen in die Weltordnung und das Gebiet der Religion behält sonst die Stellung einer für den ursprünglichen Weltplan äußerlichen und zufälligen Positivität. Die auf Christus sich gründende Weltordnung und Religion (wenn sie nicht in Beziehung auf den Mittelpunkt des Christenthums, der in der Person und nicht blos in dem Erlösungswerke Christi liegt, eine vergängliche sein soll), tritt ohne jene Wahrheit mit der Einheit des göttlichen Weltplans, die von der Vernunft und dem christlichen Bewußtsein gefordert ist, in so unlösbaren Conflikt, daß damit das Christenthum den Anspruch, die absolute Religion zu sein, wie die Theologie die Möglichkeit einer zusammenhängenden systematischen christlichen Weltanschauung aufgeben müßte. [30]) Nur Ein Ausweg bliebe für die Theologie übrig, aber der führte einen Conflikt mit dem sittlichen Bewußtsein herbei. Das wäre der Weg, mit Schleiermacher zu sagen, daß der ursprüngliche Weltplan

[29]) S. o. Anm. 24 die aus Schmid citirte Stelle.

[30]) Das erkennt selbst Philippi, Kirchl. Glbsl. I, S. 20, auf seine Weise an, so sehr er im Uebrigen den Gedanken, um den es sich in jener Wahrheit handelt, mißversteht oder unrichtig deutet. Auch Philippi zeigt auf seine Weise, daß man diese nur um den Preis leugnen kann, entweder, wie der Rationalismus will, die Gottmenschheit als wesentlich entbehrlich für die Menschheit anzusehen, oder wie der alte Supernaturalismus die Gottmenschheit, also um den Preis des Ebjonitischen oder Doketischen. Philippi's Schrift vom thät. Gehorsam Christi steht auf der letztern Seite, s. o. S. 821.

die Sünde mit der Erlösung zusammen geordnet und in diesem Sinn eine erste nothwendig sündige Schöpfung gesetzt habe, aber als eine durch die zweite Schöpfung zu erlösende. Wenn der große lutherische Katechismus S. 503 dem ähnlich sagt: ob id ipsum nos creavit ut nos redimeret et sanctificaret;— neque enim unquam eo propriis viribus pervenire possemus, ut patris favorem ac gratiam cognosceremus, nisi per Jesum Christum dominum nostrum, qui paterni animi erga nos speculum est, so will sich wohl hierin das reine christliche Bewußtsein aussprechen, dem es unerträglich ist, in Christus die nur zufällige Person von momentaner Bedeutung für die Frömmigkeit zu sehen. Aber wenn wir, wie wir müssen, von der Nothwendigkeit der Sünde absehen, so läßt sich die Befriedigung des religiösen und wissenschaftlichen Interesses nur in jener Wahrheit erreichen, welche bei A. Osiander nicht um ihrer selbst, sondern um ihrer tadelhaften Gestalt willen verworfen worden ist, wie man daraus erkennt, daß die F. C. sie selbst nicht abweist; hatte doch auch u. A. Brentz ihr gehuldigt (s. oben S. 674 f.).

Es concentrirt sich in letzter Beziehung hier Alles in die Frage: ob es in der christlichen Religion nur ankomme auf das unpersönliche, gleichsam dingliche meritum Christi, oder aber primär und bleibend auf die Person selbst, auf das meritum aber durch die Person und zwar als gottmenschliche Einheit, nicht als bloße Theophanie, nicht als bloßes Organon. [31]) Die lutherische Theologie hat die Richtung primär auf Christi Person (s. o. S. 597); selbst die Verklärung des Leibes und der Natur, deren doch auch Adam noch bedurft hätte, bringt sie, zumal jetzt, gerne nicht blos mit dem Logos, sondern mit Christi Person und gottmenschlichem Wesen, wie es in dem heiligen Abendmahl uns

[31]) Die entgegenstehende Ansicht hat darin einen sabellianischen Zug, daß sie, indem sie Christus nur als Mittel gedacht wissen will, an ihm, nachdem die Erlösung an allen, die gläubig werden, vollbracht ist, eine rein müßige entbehrliche Person behält, die dann der Sabellianismus folgerichtiger verschwinden läßt. Auch hängt sie mit dem Mangel an Ausbildung der christlichen Eschatologie zusammen.

zu eigen wird, in Verbindung. Wie wenig stimmt nun aber dazu eine Meinung, die in Abrede stellen muß, daß von Anfang für die Vollendung unserer Natur und Person auf Christus gerechnet gewesen sei, die vielmehr meint, ohne Sünde wäre durch den λόγος ἄσαρκος und durch immanente Freiheitsentwickelung dieselbe Verklärung erreicht worden! Diese Vorstellung ist aber auch eine leere Abstraktion. Als Christen wissen wir, daß wir in Christo unsere Vollendung haben und behalten werden und daß dieß von Ewigkeit Gottes Rathschluß ist. Woher sollte uns nun das Interesse kommen, in willkürlicher Abstraktion eine ganz andersartige, von Christo losgerissene Vollendung durch den bloßen Logos zu träumen und Gott der ökonomisch unterschiedenen trinitarischen Offenbarung zu berauben, ohne die das Weltgut und Weltsystem als Einheit so wenig gedacht werden kann, als die liebende Selbstoffenbarung Gottes an die Welt vollendet und vollkommen? Aber es tritt auch endlich die Leugnung jener Wahrheit der Ehre Christi zu nahe. Wenn Paulus Col. 1, 15—17 sagt, daß Alles auf den Sohn der Liebe geschaffen sei wie durch ihn, so wird Niemand leugnen können, daß er diesen Sohn und seine Ehre auch als den Zweck der Vollendung der Dinge schon bei der Schöpfung ansieht. Als diesen Zweck aber muß er den Sohn der Liebe betrachten, wie derselbe am Ende wirklich sein wird und ist, mithin als Gottmenschen; denn nicht blos abstrakt wäre es, wenn Paulus nicht von dem Zwecke redete, wie er am Ende wirklich ist, sondern sollte die Menschheit, die Christo bleibt, nicht mit befaßt sein bei dem Endziel der Welt, wie es Paulus vor Augen steht, so wäre das nestorianisch. Der Sohn der Liebe wird dem Apostel als Das der Zweck sein, als was er am Ende existirt, d. h. als Gottmensch. Er wird nicht am Ende nur als Das wieder Zweck sein, was er schon im Anfang war. Wäre freilich Christus nur als ein Akt Gottes zu denken, so wäre dieser Akt bloßes Mittel; er ist aber persönliche Einheit Gottes und des Menschen.

Dieß führt auf den letzten Punkt, zugleich die schwierigste Frage: wie ist

C. Die persönliche Einheit Gottes und des Menschen zu denken? Oder: da wir weder Christi Menschheit noch seine Gottheit unpersönlich denken dürfen, weil damit die Wahrheit und Vollständigkeit beider Seiten nicht bestände, wie reimt sich menschliche und göttliche Persönlichkeit zusammen in Christus? Wäre das Ich etwas Besonderes für sich, von dem Wesen oder der Natur geschieden, so wäre das Problem unlösbar, zumal wenn die Naturen wesentlich verschieden und nicht vielmehr innerlich auf einander gerade durch Das bezogen wären, worin sie verschieden sind. Der letztere Irrthum ist überwunden. Aber auch das Ich ist nichts Anderes als die göttliche und die menschliche Natur als sich selbst wissende und wollende. Sind nun diese schon an sich so innerlich auf einander bezogen, so werden sie auch als sich wissend und wollend in eine Einheit zusammengehen; so ist es nicht blos möglich, sondern nothwendig, daß die Folge der unauflöslichen unio zwischen Gott und dem Menschen die wird, daß dieser Mensch, indem er sich selbst weiß und will, sich als die centrale Empfänglichkeit weiß, die ihrer absoluten Erfüllung als ihrer eigenen theilhaft geworden ist und so weiß sie, wie sich, so auch den Logos als zu ihrem eigenen Sein gehörig, als ihre eigene Bestimmtheit, als Complementum ihres Vollbegriffs, oder als die ihr zu eigen gewordene andere Seite ihrer Idee. Und ganz ebenso der Logos weiß in der Menschheit kraft seiner Liebe eine Bestimmtheit seiner selbst, welche sich zu geben in Ihm die ewige Möglichkeit und der ewige Wille war. Gehen wir aus vom Logos oder vom Menschen, das Selbstbewußtsein (und Wollen) beider schließt je das andere Moment als eigene Bestimmtheit in sich ein. Was also beiderseits vorhanden ist, ist nichts Anderes, als das gottmenschliche Bewußtsein, das eine und selbige, das weder blos ein menschliches Bewußtsein vom Logos ist, noch ein blos göttliches vom Menschen, sondern ein gottmenschliches von Beidem, aber so wie Beides ist, d. h. als Geeintem, und so gottmenschliches Selbstbewußtsein und Wollen.

Daß Christus im Stande der Erhöhung absolut vollendeter Gottmensch ist, Gott und Mensch schlechthin in ihm geeinigt sind (ja auch daß seit in Jesu Selbstbewußtsein war, in

ihm ein gottmenschliches Selbstbewußtsein u. s. w. war) darüber ist in der neueren evangelischen Theologie wesentliche Einstimmung, — und damit ist die Hauptsache, nemlich das einheitliche Bild des erhöheten Gottmenschen gewonnen, wie es für den einzelnen Gläubigen und die feiernde Gemeinde Bedürfniß ist. Denn mit dem lebendigen erhöheten Herrn haben Beide zu thun. Aber doch hat auch die Erkenntniß des irdischen Gottmenschen und seines Werdens nicht blos wissenschaftliches, sondern auch religiöses Interesse. Ruht doch das Bild von dem Erhöheten auf dem Bilde des Geschichtlichen.

Auch in Betreff der irdischen Gottmenschheit Christi nun ist nicht blos, wie bemerkt, die Wahrheit des Werdens grundsätzlich allgemein anerkannt, sondern auch darüber große Einstimmung, daß es, um die Einheit gottmenschlichen Lebens auch für Christi irdische Zeit zu behaupten, auf eine vollständigere Durchführung der κένωσις ankomme. [32]) Da nemlich ein noch werdender Mensch, wie Alle zugeben, mit dem Logos als absolut selbstbewußtem und actualem eine persönliche Einheit nicht bilden kann, zumal so lange der Mensch noch nicht einmal selbstbewußt geworden ist, und da die Wahrheit des Werdens nicht gestattet, auf dem alten Wege eine Einheit durch absolute Erhöhung der menschlichen Natur von Anfang an zu statuiren, so bleibt nichts übrig als die Annahme, daß irgendwie der Logos

---

[32]) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 259 ff. (Die ältere Zeit hatte die Majestas betont.) Ferner ist hier zu nennen Liebner a. a. O. Schon zuvor: König d. Menschw. Gottes 1844, und Sartorius, Dorpat. Beiträge, I, 348, Meditationen. 1855. S. 41 ff.; nach früheren ähnlichen Erklärungen Ebrard a. a. O. II, 33 f. 199 f., Lange, Pos. Dogm. S. 780. Schöberlein, a. a. O. S. 58 ff. Martensen, a. a. O. S. 300. 326—334. 348. In wechselnden Wendungen v. s. Beiträgen z. kirchl. Christol. 1845 an Thomasius; K. Ch. Hofmann, Schriftbew. II, a. S. 1 ff., denen jetzt auch Delitzsch, bibl. Psychol. 1855. S. 279—288 beitritt. Gaupp d. Union S. 112 ff. Kahnis, die Lehre v. h. Geist. 1847. I. S. 56. vgl. dazu Besser's Anzge. in d. Zeitschr. f. luth. Th. 1848. I, S. 139 ff. Oehler, in Reut. Repert. 1851. LXXII. S. 112 ff. Steinmeyer, a. a. O. Schmieder, d. hohepr. Gebet. 1848. S. 36 ff. Hahn, N. Test. Theol. 1855. Kahnis, d. L. v. h. Geist I, 57 ff.

sich beschränkt habe für sein Sein und Wirken in diesem Menschen, so lange derselbe werdend ist. Das Göttliche, welches, oder sofern es bei der Wahrheit menschlichen Werdens, zumal bei dem embryonischen Anfang noch nicht Raum hätte in menschlicher Aneignung, ist also auch noch nicht Mensch geworden von Anfang, sondern es bildet für das anfängliche Resultat jedenfalls noch keinen constituirenden Factor. Der Logos beschränkt sich in seiner Selbstmittheilung noch bis die menschliche Empfänglichkeit immer vollständiger hervorgebildet ist, so zwar, daß jede Stufe doch gottmenschlich und nie ein Menschliches in Christo sei, das nicht vom Logos angeeignet wäre und denselben so weit sich angeeignet hätte, als es die gottmenschliche Vollkommenheit jeder Stufe fordert und zuläßt.

Aber eine namhafte Differenz findet nun doch hier noch Statt. Die Einen nehmen an, diese Beschränkung des Logos in Jesu sei als Selbstdepotentiirung des Logos aus Liebe zu denken, so daß der Logos sich selbst in seinem Sein bis zur Adäquatheit mit dem embryonischen Leben eines Menschenkindes herabgesetzt habe, um aus der bewußtlosen selbstgegebenen Gestalt erst allmälig, nun in Einheit mit dem Menschen oder gottmenschlich, wieder selbstbewußt zu werden und seine Actualität in sich und außer sich wieder zu gewinnen.[33]) Die andere mögliche Ansicht

[33]) Der Christologie der Selbstentleerung des Logos, der Selbstherabsetzung desselben zur Potenz oder Form huldigen die Meisten der in der vorigen Anmerkung Genannten in verschiedener Art. Am offensten König, Gaupp, Delitzsch, Steinmeyer, während Sartorius in dem Ausdruck vorsichtiger bleibt, aber doch deutlich genug auch an eine Selbstverringerung des ewigen Logos glaubt. Nitzsch, obwohl er dieser ersteren Form der Kenosis sich zuzuneigen scheint, weil da die Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstbethätigung Christi von keinen Schwankungen, Veränderungen des Standpunkts mehr bedroht, die monophysitische und nestorianische Tendenz und die Doppelpersönlichkeit überwunden erscheine (?), fügt doch seiner dogmatischen Besonnenheit entsprechend hinzu: „Noch wird uns freilich das Verhältniß von Ewigkeit und Zeit auch um dieser Lehre willen (vgl. hierüber Schöberlein a. a. O. S. 67 f.), noch das Verhältniß vom Ethischen und Physischen, noch das Verhältniß der Menschwerdung des

ist, daß **nur** an eine anfängliche Beschränkung der Selbstmittheilung an die Menschheit, nicht an eine Verringerung des Logos

Worts zum ursprünglichen Menschen, des historischen Gottmenschen zur vorausgegangenen zeitlichen Wirksamkeit des Logos, noch das Wahre und Unwahre am Apollinarismus, noch das ἀσύγχυτον dieser Auffassung klarer und begreiflicher als bisher gemacht werden müssen, ehe der ganze wissenschaftliche und praktische Segen von der neuen und neuesten christologischen Spekulation geärndtet werden kann. — Da ist noch viel zu arbeiten; diese Dogmatik ist noch jung und zart.“ Uebrigens tritt die Theorie der Selbstherabsetzung des Logos wie vor Alters in der gnostischen, apollinaristischen und theopaschitischen Zeit auch jetzt in verschiedenen Formen auf: bald als Selbstverkleidung des Logos in die menschliche Existenzform, das Werden u. dgl. (so Ebrard a. a. O. §. 364. 359. 374. S. 35—47. 42: Göttliche Natur verhalte sich zu menschlicher, wie Wesen zu Existentialform. S. 40: der Logos hat die Ewigkeitsform — selbst in ethischer Hinsicht — aufgegeben und die Existenzform einer menschlichen Seele angenommen, sich gleichsam bis zu einer Menschenseele reducirt); bald als Selbstverwandlung oder Umsetzung des Logos in eine menschliche Erscheinungsform; so besonders Gaupp S. 113. König S. 339 ff.; und auch Liebners Satz: das Eingehen des Logos als solchen ins Werden ist eo ipso Menschwerden (S. 150 ff. 286.) neigt sich hiezu (was das Resultat anlangt, denn allerdings der Weg zu solcher Kenosis ist ihm die zeitweilige Sistirung des trinit. Processes). Die folgerichtige Consequenz hievon wäre dann, zu sagen: in Christus ist keine andere Seele als der göttliche Logos der als in Succession und Werden eingegangen zeitlicher Mensch ist. Auch das erkennen Gaupp und Hahn an, sowie König. Thomasius hatte in seinem ersten christologischen Wurfe, welcher am meisten aus Einem Gusse war, gleichfalls den Logos apollinaristisch als Seele dieses Menschen behandelt; sei doch auch in uns Menschen (hatte er mit Hofmann gesagt) Gottes Geist zu unserm Lebensgeiste geworden. Später hat er dieses zurückgenommen, wie auch Liebner sich bemüht, den Schein des Apollinarismus abzuweisen. S. 320. 371 ff. Aber Liebner erwähnt dabei die Frage über die Wahrheit einer menschlichen Seele nicht. Allerdings blieb dem Apollinaris Christus ἄτρεπτος, und es ist Königs, Liebners wie auch Martensens Fortschritt, den wirklich ethischen Proceß in Christus zu fordern im Gegensatz gegen eine einseitig theologische Christologie. Allein Liebner thut das um den Preis, auch dem Logos das ἄτρεπτος abzusprechen, was Apol-

selbst zu denken sei. Hienach ist dann der Logos unverändert und unverwandelt in seinem Sein und in seiner Actua=

---

linaris nicht that, sondern erst seine Schule (s. o. I, 973 ff.) die Athanasius bestreitet. Nach Thomasius jetziger Lehre soll die immanente Trinität nicht gestört sein durch die Kenose des Logos, die auf die ökonomische Seite falle, wogegen Oehler a. a. O. S. 112, sowie Schöberlein S. 66 die Unzulässigkeit solcher Trennung der immanenten von der ökonomischen Trinität mit Recht geltend machen, wenn nicht die lutherische Christologie sich selbst aufgeben wolle. Nicht einmal die reformirte Lehre geht soweit in der Unterscheidung des Logos an sich von dem Logos in Christus, daß sie nicht den immanenten Logos mit Jesu in Beziehung setzte. In Betreff des ökonomischen Logos aber geht Thomasius so weit, ihn dem Schlaf, der Gottverlassenheit u. s. w. in Christus unterworfen zu denken! Hofmann, der die immanente Trinität zwar nicht leugnet, aber dem „Gott dreieinig ist, um der Gott des Menschen zu sein“ (I, 177), sagt: Gott wolle nach seiner Liebe in der Welt sein (nicht blos auf sie wirken) als innerweltlicher Lebensgrund ihrer selbst (h. Geist) und als urbildliches Weltziel, das in ihr Wirklichkeit finden soll und in der Welt Sohn heißt. Zu dem Ende gehen meint er, jene beiden in Gott namenlosen Principien aus Gott heraus, gehen vor der Weltschöpfung (II, a. S. 20) über in einen Stand der Ungleichheit mit sich selbst, d. h. mit dem Verhältniß das sie innergöttlich hatten, und bestimmen sich dazu, sich geschichtlich und allmälig als das zu vollziehen, was sie an sich sind. Namentlich läßt er die innergöttliche Potenz, die die Kirche Sohn nennt, schon für den Zweck der Weltschöpfung in eine Ungleichheit mit sich, in eine Subordination oder Kenose dem Vater gegenüber eingehen. Er geht also nach H., um an Verwandtes aus der neueren Zeit zu erinnern, behufs der Welt in ein Anderssein über wie der Geist Gottes; und wenn ihm auch nicht jene Kenose selbst schon identisch mit dem Weltanfang ist, so ist doch der Weltanfang der Anfang der Bethätigung des Ungleichgewordenen, dessen Selbstbethätigung die Welt sei. I, 237. Doch ist das urbildliche Weltziel (der Sohn) überweltlich und weltmächtig, also der Welt gegenüber actueller Gott noch eine Zeitlang geblieben, obwohl für die Welt aus der innergöttlichen Selbstgleichheit getreten. Aber nun die Sünde kam, mußte eine noch tiefere Kenosis eintreten, eine neue Gestalt der Ungleichheit des ewigen innergöttlichen Verhältnisses. „Er hat die göttliche Seinsgestalt mit der knechtlichen vertauscht.“ II, a. S. 16. „Das Verhältniß Gottes des urbildlichen Weltziels zu

lität (der inneren und der kosmischen) geblieben, und auch dieser Mensch hatte nur insoweit des Logos Sein und Actualität zu eigen kraft unauflöslicher unio von Anfang, als die Wahrheit menschlichen Werdens es zuließ. Ebendaher wurde zunächst, und bevor menschliches Bewußtsein da war, noch nicht sofort die ewige Persönlichkeit des Logos schon gottmenschliche, (obwohl von Seiten des Logos das Sein und Handeln ein persönliches ist und bleibt). Der Logos, der Anfangs qua Person oder Selbstbewußtsein sich noch nicht mittheilt, bleibt insoweit noch in und für sich (ruht also beziehungsweise noch (s. o. I, 489) und beschränkt seine Selbstmittheilung), als es der Menschheit noch am Empfangenkönnen fehlt. Nach dieser Ansicht ist der Wille des Logos zunächst nur auf Hervorbringung einer gottmenschlichen Natur nicht aber einer gottmenschlichen Person gerichtet. (Auch die erstere Ansicht bringt übrigens für den Anfang nicht weiter für Christus heraus; nur meint sie sagen zu können, daß auch der Logos selbst und für sich eine Zeitlang nicht mehr als selbstbewußte Person, mithin nur als göttliche Natur existirt habe.) Der Logos bestimmt seine Natur nach der zweiten Ansicht zunächst dazu, durch seine Verbindung mit einer Menschennatur ein ἅγιον, eine heilige Natur, die Gottes Sohn genannt werden wird, hervorzurufen;[34]) und mit Jesu geeinigt weiß und will fortan der

Gott dem überweltlichen Schöpfer ist ein Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott seinem Vater geworden. Er hat aufgehört Gott zu sein, um Mensch zu werden, das Prädicat Gott mit dem Prädicat Mensch oder σάρξ vertauscht. Das urbildliche, selbstentäußerte Weltziel ward durch den heiligen Geist in den Leib der gläubigen Maria hineingeschaffen" I, 112. — Auch darüber ist unter den Freunden dieser Depotenziirungstheorie Differenz, wie weit sich diese Selbstentleerung des Logos erstreckt habe, und ob das, worauf momentan verzichtet sei, bei Gott niedergelegt sei, oder aufgehört habe zu sein, oder latent im Logos fortdauerte, s. die folgende Anmerkung. Am meisten hält sich Martensen, Rothe und Schmid von dieser Theorie fern. Vgl. auch Münchmeyer, d. Dogma v. d. sichtb. und unsichtb. K. 1854. S. 169, der Anfangs ihr hold sich später davon abgewendet hat.

[34]) Martensen, Dogm. S. 315 f. Das Neutrum Ἅγιον Luc. I, 35 bezeichnet das Unpersönliche, s. Schmid bibl. Th. I, 40. Schö=

Logos alle Bestimmtheit dieses Menschen auch als ihm zugehörige.

Die erstere Ansicht läßt gleichsam alles Ueberschüssige, was in der Menschheit noch nicht Raum hätte, von dem Logos auf so lange supprimirt oder aufgegeben werden [35]) bis die Menschheit dafür empfänglich ist und meint damit der gottmenschlichen Einheit ihr Recht widerfahren zu lassen, während die andere zwar den Logos in Christus persönlich denkt, aber die unio noch nicht vollständig vollbracht sieht, bevor auch die Persönlichkeit des Logos eine gottmenschliche dadurch geworden ist, daß ein menschliches Bewußtsein da ist, welches angeeignet werden und aneignen kann.

Welche von beiden Ansichten der kirchlichen Gemeinlehre besser entspreche, das muß aus der Geschichte des Dogma erhellen (vgl. I, 606, 608, 976 ff., 995 ff., 1037 ff., II, 15, 16, 551—566, bes. 558 ff.). Daß die erstere Ansicht dem ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως des Chalcedonense widerspricht, kann durch Künsteleien versteckt aber nicht geändert werden. Denn es reimt sich übel zusammen, in der Gotteslehre das Selbstbewußtsein und die innere Actualität als zum Wesen Gottes gehörig zu bezeichnen, in der Christologie aber das zu vergessen, und zu wähnen daß unbeschadet des Wesens und ohne dessen Veränderung der Logos des Selbstbewußtseins durch sich entkleidet werden könne. Der Theopaschitismus ist, was die Reinerhaltung des Gottesbegriffs anlangt, nicht besser, ja was das göttliche Wesen anlangt, gar nichts Anderes als der von der Kirche

---

berlein a. a. O. S. 65: Sein göttliches trinitarisches Sein und Walten hat keine Unterbrechung erlitten (trotz seiner Selbstentäußerung). Die Liebe bleibt in all ihrer Demuth erhaben. Das Leben des Geliebten wirklich theilend bewahrt sie die specifische Eigenthümlichkeit ihres Wesens.

35) Mag das nun vorgestellt werden als ein Niederlegen desselben in dem Vater, oder als Contractio des Logos, oder als eine Negation der Actualität, als ein Sichreduciren zur Potentialität, immer muß sich hier die Kenose auch auf das Selbstbewußtsein des Logos erstrecken, weil sie sonst für diese Theorie gänzlich zwecklos wäre, da der Mensch anfangs nicht selbstbewußt ist.

um seines ethnischen Beigeschmacks willen verworfene Patripassianismus. Von der evangelischen Kirche ist es bekannt, daß ihre beiden Abtheilungen diesen Theopaschitismus in ihren Bekenntnissen verwerfen, weil sie darin eine Aufhebung der Trinität und einen Subordinatianismus erkennen. [36]) Man kann daher weder sagen, daß er reformirt, noch daß er lutherisch ist. Doch widerstreitet diese Ansicht noch mehr der lutherischen Lehre nach ihrem Unterschied von der reformirten insofern, als es der lutherischen Christologie stets vor Allem auf die Majestas der Menschheit Christi ankam, welche hier so wenig gewährt wird, daß vielmehr selbst die Majestas des Sohnes Gottes und seine Weltregierung für die irdische Zeit Christi soll suspendirt gewesen sein. [37]) Dagegen der altreformirten Christologie, welcher es vor Allem darauf ankam, Gott und die Creatur nicht vermischen, der letztern nie die göttliche Majestas zu Theil werden zu lassen, läge es näher als der lutherischen, lieber Gottes oberstes liberum arbitrium oder beneplacitum soweit zu steigern, daß in seiner absoluten Machtvollkommenheit zwar nicht die Möglichkeit gefunden würde, die Creatur zur wirklichen Einheit mit sich zu erheben, wohl aber sich selbst zeitweilig zu erniedrigen: wie denn nicht selten die lutherischen Dogmatiker in der reformirten inclinatio des Logos zur Menschheit theopaschitische Gedanken haben finden wollen. [38])

Man wird auch kaum anders können, als sagen, gleichwie

---

[36]) F. C. S. 612. Vgl. Athan. Symb. §. 33. I, 978. Anm.; Can. 11. 12. d. firm. Synode.

[37]) Wovon die alte luth. Dogmatik so unendlich weit entfernt ist, daß sie auch da, wo sie der Wahrheit der Exinanitio zulieb der Menschheit die majestas auf Erden abspricht, sie doch dabei beharrt, daß der mit solcher Menschheit verbundene Logos, stets unverändert in sich, die Welt allgegenwärtig regieret habe, mithin für die Zeit des Werdens noch ein göttliches Bewußtsein und Wollen anzunehmen sei, das noch nicht Bewußtsein des Menschen ist. Auch wird hier die Exinanitio zur Voraussetzung der Incarnation gemacht, was den Reformirten geläufig ist, während die lutherische Lehre die Incarnation voranstellt. Vgl. Oehler l. c.

[38]) Ebrard. II, 204 ff. 142 ff. Schneckenb. Vergl. Darst. II, 263 f. findet dasselbe bei Turretin. S. o. I, 876. 890.

der alte Patripassianismus und Theopaschitismus, mit welchem die Väter des dritten und vierten Jahrhunderts, besonders auch Athanasius (I, S. 565 ff., 696, 976) zu thun hatten, auf die Gnosis folgte und innerlich mit der ethnischen und pantheistischen Erschütterung der Absolutheit des Gottesbegriffes zusammenhängt: so hängt die Gunst, deren im Augenblick jener moderne Theopaschitismus sich bei Manchen erfreut, auch mit den unmittelbar hinter uns liegenden Bewegungen auf dem philosophischen Gebiete zusammen. Er wird aber um so gewisser nicht von Dauer sein können, als er weder etwas erklärt, noch für die κένωσις wirklich Sorge trägt, vielmehr aber in unlösbare größere Schwierigkeiten verwickelt, als die vermieden werden wollten, daher Manche ihn nur so annehmen, daß sie ihn zugleich wieder aufheben.

Die Wahrheit der Κένωσις des Logos selbst ist der innere theilnehmende und barmherzige Liebeszug in dem ewigen Logos, kraft dessen er zu der sein bedürftigen aber auch für ihn empfänglichen Creatur sich herniederläßt, um das Ihrige als das Seinige zu wissen und zu haben, aber und ganz besonders für den Zweck, um seine Fülle ihr mitzutheilen. Nun leistet aber gerade die Kenosis der Selbstdepotentiirung das nicht, was sie will. Denn wenn der Logos angeblich aus Liebe sein ewiges selbstbewußtes Sein aufgegeben hat, wo bleibt auf so lange die Liebe? Liebe ist ohne Selbstbewußtsein nicht möglich. Noch mehr. Was sollte die Nothwendigkeit sein, um deren willen der ewige Logos dieses unethische Opfer seiner selbst vollbrächte? Wird denn damit etwas für die Menschheit erreicht, das nicht ohne dieses Opfer zu erreichen wäre? Soll denn der Logos der centralen Empfänglichkeit der Menschheit, die er in Jesu findet, nur dadurch mächtig werden und ihr in einziger Weise zugehören, daß er zu Anderem keine actuelle Beziehung mehr hat? Oder nur dadurch, daß er überhaupt sich nur auf die Stufe der Gleichheit mit diesem Menschen begibt? Hat doch, wenn das Obige richtig ist, seine ganze Beziehung auf Anderes als diesen Menschen doch wieder ihren Mittelpunkt darin, daß Alles

seine Beziehung auf diesen Menschen hat, der das persönliche gottmenschliche Weltcentrum zu sein bestimmt ist. Im Gegentheil, nähmen wir diese Depotentiirung an, so fehlte es auf so lange, als des Logos Persönlichkeit ausgelöscht wäre, an der persönlichen Bezogenheit der Liebe des Logos, auch zu Jesu, an seiner sich immer erneuernden herablassenden Gnade, die dieses Menschliche als ihr Eigenes setzt und will, und zwar auf so lange bis mit der Entwickelung dieses Menschen sein persönliches Selbstbewußtsein sich wieder hergestellt hätte. Ja, die Menschwerdung des Logos kommt bei jener Annahme überhaupt der Menschheit gar nicht wirklich zu gut. Der Logos kommt dabei zu keiner steigenden und die Entwickelung dieses Menschen leitenden Selbstmittheilung. Denn setzte diese Ansicht, daß der Logos nach seiner Depotentiirung doch über dem Gottmenschen noch schwebte um die Entwickelung dieses Menschen (oder gar die Wiederherstellung des Logos zu sich selbst?) zu leiten, so hätte die ganze Theorie sich aufgegeben und jene Kenosis, die angeblich die tiefste Liebe ausdrücken soll, wäre doch nicht wirklich geschehen, sondern der Logos „über der Linie“ hätte doch noch sich selbst in seinem absoluten Sein und Selbstbewußtsein zurückbehalten, wie das auch, wenn er wirklich Gott ist, anders nicht sein kann. Daher muß jene Annahme von der Selbstdepotentiirung des Logos statt der werdenden Menschheit von der Incarnation des Logos etwas zu Gute kommen und eine wirkliche Mittheilung der Fülle des Logos an sie geschehen zu lassen, vielmehr zu einem anderen Princip als dem Logos greifen, welches das Werden des Gottmenschen leite, zum heiligen Geist (so z. B. bei Thomasius und Hofmann); wodurch diese Theorie eine Aehnlichkeit mit der reformirten Christologie erhält, indem sie die comm. idd. des Logos durch die Wirkungen des heiligen Geistes auf diesen Menschen ersetzt. Dieser heilige Geist könnte da nicht einmal mehr vom Logos gesandt sein und ausgehen (wie doch wenigstens die reformirte Christologie es will), denn sonst wäre jene Kenosis desselben nur Schein; sondern der heilige Geist wirkte ohne den Logos auf diese Einheit, auf den depotentiirten Logos

mit. Möchte nun aber auch der Geist in Jesu oder nur auf ihn wirken, immer hätten wir eine auffallende Aehnlichkeit mit der ebionitischen Lehre von Christi Werden, um so mehr, als von der Entwickelung Jesu und der Einwirkung des Geistes auch die stufenweise Wiederherstellung des Logos zu sich selbst abhängig wäre.

Wozu sollte überhaupt solches Gerüste einer Selbstherabsetzung des Logos zur Potenz dienen, wenn, wie gezeigt, für das worauf es doch bei solcher Theilnahme abgesehen sein muß, nemlich die Selbstmittheilung des Logos in seiner Fülle, die namentlich der lutherischen Christologie die Hauptsache ist, diese Theorie nicht blos nichts leistet, sondern im Gegentheil sie für die ganze Zeit des Werdens ausschließt? Gewinnt sie doch mit ihrer Kenosis nicht einmal etwas für die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, es sei denn, daß sie sagte, die Depotentiirung sei an ihr selbst Menschwerdung, d. h. Verwandelung in ein menschliches Dasein, welche stärkste Form des Theopaschitismus den Gottmenschen zu einer Theophanie machte, die mit der Rückverwandlung des Logos zu sich selbst nach vollbrachtem menschlichen Drama von selbst aufhören müßte. Wird aber (z. B. mit Thomasius) Verwandlung nicht statuirt und doch jene Kenosis angenommen für den Zweck der Unio, der zu lieb die Verähnlichung beider Naturen durch Kenosis des Logos stattfinden soll, so hätten wir damit nichts weiter als zwei gleichartige Größen in oder auch neben einander, aber noch in keiner Weise eine lebendige und innige Gemeinschaft beider, noch weniger eine Bezogenheit des Wesens beider auf einander. Auf den ersten Blick freilich kann es scheinen, daß durch solche Ausgleichung oder Verähnlichung der Naturen mittelst der Selbstentleerung des Logos für die Einheit des Gottmenschen etwas gewonnen sei, aber die speculative sowohl als die ethische und religiöse Betrachtung erkennt leicht, daß umgekehrt eine solche Ausgleichung am wenigsten eine lebendige Einheit gewinnt, sondern viel eher einer Verdoppelung Eines und Desselben ähnlich sieht, wodurch das Eine oder Andere müßig wird. Wenn das Wesen

des Menschlichen darin bestehen soll, Form für das Göttliche zu sein, der Logos aber sich zur bloßen Form soll entleert haben, was kann (wenn die vollständige Menschheit dabei nicht geleugnet wird) für die Einheit dadurch gewonnen werden, daß sich Form an Form fügt? Ist aber als Kern und Wesen des Menschen nicht Empfänglichkeit, sondern produktive Freiheit gedacht, wie soll der Logos, der auch in der Depotentiirung Princip der Freiheit ist, mit dem Menschenkeim dadurch eins werden können, daß er sich als eine Potenz der Freiheit neben die andere stellt? Man sieht, die Männer, die jener Theorie huldigen, haben nicht genug erwogen, daß es nicht die Gleichheit, sondern gerade die Verschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen ist, wodurch eine wahre Einheit bedingt ist. Will man das Menschliche als Form denken, so wird, damit eine wahre Einheit werde, das Göttliche als die Fülle zu setzen sein. Setzt man nach scholastischem Gebrauch des Wortes Form das Menschliche als den Stoff, die materia, die der Logos annimmt, so wird der Logos als das beseelende und gestaltende Formprincip bezeichnet werden müssen; zwei Betrachtungsweisen die von einander gar nicht so verschieden sind als es scheinen möchte, indem die erstere Dasselbe unter dem Gesichtspunkt des seienden Gutes auffaßt, was die andere unter den Gesichtspunkt des actuellen Guten stellt und die also einander zur Ergänzung dienen. Nimmer aber wird man eine lebendige Einheit dadurch gewinnen, daß man beide als Form oder beide als Inhalt zusammenstellt.

Um eine schlechthin unbewegliche und von Anfang an fertige Einheit des gottmenschlichen Lebens zu gewinnen, ist jene mythologisirende, den Gottesbegriff verunreinigende, die Trinität suspendirende Theorie von der Kenosis des Logos erdacht. Wir haben gesehen, daß sie gerade für diese Einheit nichts leistet, sondern sie unmöglich macht. Sie führt entweder zur Vereinerleiung des Göttlichen mit dem Menschlichen (wenn jenes sich in dieses verwandelt) oder aber zu einer rein äußerlichen todten Stellung beider zu einander, wie sie dem Nestorianismus eignet. Um über Beides hinauszuschreiten, kommt es darauf an,

zu erkennen, daß gar kein Grund vorhanden ist, warum jene gottmenschliche Einheit, die mit der Unio naturarum beginnt und freilich nie wieder aufgelöst wird, [39]) als eine schlechthin fertige, von Anfang an unbewegliche Größe sollte zu denken sein. Man ist allgemein einverstanden, daß die Wahrheit des menschlichen Werdens festzuhalten sei, aber von der Einheit soll jede Bewegung, jedes Werden und Wachsen ausgeschlossen sein! Allein das Eine ist untrennbar vom Andern. Denn da nun einmal nicht alle menschlichen Organe von Anfang vorhanden und ausgebildet sind, mithin die Unio sich so lange sie nicht sind auch noch nicht auf sie erstrecken kann (z. B. das menschliche Selbstbewußtsein); da andererseits zu sagen ist, daß sobald sie da sind die Unio sich auch auf sie erstreckt, so ist ja unleugbar, daß die gottmenschliche Einheit und nicht blos die Menschheit eine zunehmende ist, worauf schon eine eingehendere Erwägung des Todes Jesu führen sollte (s. o. S. 835 ff.). Wir haben jene Einheit erst wahrhaft und lebendig gedacht, wenn wir sie selbst als in stetem Proceße begriffen, mithin in Bewegung denken, die sehr weit von Auflösung der Einheit entfernt, vielmehr stete und wachsende Reproduktion ihrer selbst ist, wobei beide Faktoren, der göttliche und menschliche fungiren. Denn es ist ebenso das Wollen des Menschen dazu nöthig, daß die Einigung eine immer allseitigere und vollständigere werde, wie es der Wille des Logos ist. Man sieht ohne weitere Ausführung, wie damit erst für eine ethisch-religiöse Entwickelung dieses Menschen auf Grund der gottmenschlichen Einheit die schon in seiner heiligen Natur ligt Raum geschafft ist. [40]) Wie es also in den schweren trinitarischen Kämpfen

[39]) Wir haben oben gesehen, daß die Reformationszeit auf die Einigung der Naturen vor allem gerichtet ist, — so Luther, so die Schwaben s. o. II, S. 539 f. 669 f. Von da aus ist nicht mehr die hypostasis des Sohnes als dem Menschen zu eigen werdende das ursprüngliche Band der Einheit selbst, wie in der alten Kirche, sondern Resultat der Unio.

[40]) Am meisten treffe ich hier zusammen mit Martensen a. a. O. 322. f. 331 f. und Rothe II, S. 282 f. 290 f.

ein entscheidender Fortschritt war, als Origenes die Zeugung des Sohnes nicht als eine einmal für immer fertige, sondern als perennirende denken lehrte: so scheint auch in das christologische Problem nach der Seite des irdischen Lebens Christi erst Licht zu kommen, wenn wir nicht blos überhaupt ein gottmenschliches Werden lehren, sondern wenn wir auch den Akt der Incarnation oder die Unio und daher die Einheit nicht als eine blos seiende und fertige, sondern als eine auf Grund des Seins fort und fort werdende und sich reproducirende, ja so lange der Gottmensch noch nicht vollendet ist, als eine wachsende anerkennen. Im Mittelpunkte seines Wesens ist freilich dieser Mensch von Anfang gottmenschliches Wesen, aber zunächst fehlt noch Vieles zu dieser Person, Anderes an ihr ist noch löslich geeint, z. B. der Leib noch sterblich; Anderes noch wechselnd und veränderlich an dieser Person unbeschadet ihrer Identität. Die gottmenschliche Gliederung, der leibliche und geistige ewige Organismus der gottmenschlichen Person ist erst noch auszugestalten, was durch fortgesetzten Akt der Menschwerdung des Logos geschieht. Man kann diese insofern eine steigende nennen, als immer höhere reichere Fülle dadurch actuell auch diesem Menschen eigen und dieser Mensch immer mehr die weltwirkliche Ausprägung des ewigen Sohnes, des Ebenbildes Gottes wird.

Es darf um so mehr gehofft werden, daß jene theopaschitischen Neigungen etwas Vorübergehendes seien, da ihre Gönner ihr selbst nicht treu zu bleiben, sondern der von uns angedeuteten Lösung sich fast wider Willen immer wieder zu nähern und dadurch ihre Lehre von der Kenosis des Sohnes wieder selbst zurück zu nehmen pflegen. [41]) Doch die entscheidende Ueber-

---

[41]) Die Einen (s. o. S. 1264 Anm.) wollen den Logos nur nach der Seite der ökonomischen Trinität jener Kenosis unterwerfen, während der ewige Logos in der immanenten Trinität davon unberührt bleiben soll: eine Ansicht die auf eine Verdoppelung des Logos hinausläuft, also einen in sich nichtigen Gedanken, der auch dadurch antichristologisch ist, daß er den ewigen Logos nicht menschwerdend denkt. Doch ligt ihr, wenn auch in ungeschickter Form, die richtige Einsicht zu Grunde, daß weder der Logos sein absolutes Selbst-

windung der theopaschitischen Christologie wird nur in einer reineren Durchführung des christlichen **Gottesbegriffs** liegen und damit erhält diese Frage eine noch viel größere Bedeutung und Tragweite. Unleugbar vertritt jene Christologie, als deren Vorläufer Zinzendorf anzusehen ist, einen innig religiösen Zug, das Interesse, das die göttliche Liebe uns möglichst gleich geworden und innigst verbunden denken will. Aber die Frömmigkeit kann auch eine zu starke Färbung der Vertraulichkeit mit Gott annehmen, und dann fehlt ihr das Salz der Ehrfurcht, ebendamit der reine ethische Charakter. Die Größe der demüthigen Liebe Christi wird nur in dem Maaße erkannt, als auch ihre Erhabenheit als eine nicht blos vergangene, sondern in ihr stetig gegenwärtige gewußt wird. Bei jener Ansicht müßte aber der tiefste göttliche Liebesbeweis in der Kindheitszeit Jesu gesehen

---

bewußtsein aufgeben, noch auch schon von Anfang als selbstbewußter von der Menschheit angeeignet werden kann. — Ebendahin führt auch „der Logos über der Linie" des werdenden Gottmenschen, von welchem später Thomasius, freilich zum merklichen Schaden für die Consistenz seiner christologischen Theorie, geredet hat, die dadurch einen eklektischen Charakter erhielt. Nur ist zu dem Wort: „über der Linie" sofort beizufügen nicht blos, daß des Logos Person seinerseits in diesem Menschen von Anfang ist, also auch zu der Zeit, wo und wiefern dieser den Logos sich noch nicht hat aneignen können und sollen, sondern auch, daß des Logos Wille zur Incarnation stets sich selbst gleich bleibt und das Ganze der Einigung umschließt, also auch schon den Anfang als Anfang des Ganzen setzt. Doch das meint ohne Zweifel auch Thomasius, wenn er zu der Formel „über der Linie" ergänzende Formeln hinzusetzt, welche doch den Logos in seiner unauflöslichen Verbundenheit mit der Menschheit festhalten sollen. Nur ist das nicht ererreichbar, wenn man nicht von der Unio der Naturen (s. o.) ausgeht. Endlich auch darin zeigt sich Dasselbe, wenn Thomasius einer gegründeten Bemerkung Besser's (a. a. O. S. 141 f.) gegenüber zugibt: Die Kenosis dürfe doch nicht als eine einmal für immer geschehene gelten — denn sonst erlösche gerade die actuale Liebe, die ihr allein ihren Werth verleiht — sondern sie sei als fortgehende, als stetiges Opfer zu denken. Ist sie fortgehend und zwar That des Logos (denn Potenz ist nicht Actualität) so ist offenbar über dem erniedrigten Logos immer noch der nicht

werden; denn im bewußten Mannesleben Christi fände der Logos schon wieder mehr seine adäquate Gestalt; das müßte also folgerichtig zu einer vorwiegenden Beschäftigung der Frömmigkeit mit dem Jesuskinde ziehen und das ethische Mannesalter Christi müßte zurückstehen, was nur die evangelische Form derselben Grundrichtung wäre, die wir in der neueren katholischen Christologie so vielfach haben einschlagen sehen, und was uns abermals um den ernsten Segen der Erscheinung Christi zu bringen drohte (vgl. II, 847 f.). Die rechte Ineinanderbildung der Ehrfurcht und des kindlichen Vertrauens fordert aber von Seiten der Lehre die Stütze und Basis, daß die göttliche Selbstmittheilung nicht darf ohne die göttliche Selbstbehauptung, d. h. daß die göttliche Liebe nicht ohne die Gerechtigkeit darf gedacht werden wollen. Die heilige Gerechtigkeit ist in Gott Princip der göttlichen Selbsterhaltung.[42]) An der Erkenntniß und Anerkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit hängt die bewußte Ueberwindung der theopaschitischen Stufe der Christologie, aber auch der Fortschritt in der Erkenntniß des Amtes Christi, besonders seines versöhnenden Thuns und Leidens. Diese Erkenntniß ist aber jetzt wie in der Zeit nach der alten Gnosis (I, 179. 359. 363—366. 480. 483. 556.) noch in weitem Umfange verdunkelt. Erst mit der richtigen Ineinanderbildung dieser beiden, gleichsam die entgegengesetzten Pole des ethischen Wesens Gottes repräsentirenden Faktoren, der Gerechtigkeit und der Liebe ist der Pantheismus und Deismus, das heidnische und das jüdische Princip, in der Gotteslehre vollständig über-

---

erniedrigte, sondern erniedrigende vorgestellt, was freilich sich aufheben oder eine Verdoppelung des Logos mit sich führen müßte, wenn nicht vielmehr zu sagen wäre, daß überhaupt — die erbauliche Sprache abgerechnet, die hierin einer sich selbst immer wieder von selbst rectificirenden Freiheit sich bedient, (Gerh. Loci Theol. Tom. III, S. 562) — von Kenosis nicht so dürfe geredet werden, als ob je der Logos selbst zur Bewußtlosigkeit oder Nichtactualität gebracht wäre.

[42]) Am meisten unter allen Neueren dürfte sich Chalybäus um diese fundamentale Erkenntniß Verdienste erworben haben.

wunden, für die Rechtfertigungs- wie Versöhnungslehre die klare theologische Basis gewonnen.

Es ist schwer, ja unmöglich, die christologischen Hauptdifferenzen, die in der Gegenwart noch übrig sind, nach dem Gegensatze des Lutherischen und Reformirten zu gruppiren; die vornehmsten Fragen, um die es sich jetzt handelt, sind diesem Gegensatze entwachsen und kreuzen ihn in manchfaltiger Weise, allerdings auf Grund einer reichen schon erreichten Einheit und Ergänzung. Aber noch ist viel zu thun übrig. Die alte reformirte Confession gieng nach ihrem charakteristischen Wesen von der Betonung der heiligen Gerechtigkeit aus, welche die Unterschiede hütet, die Ueberspannung aber muß zum Widerspiel des Beabsichtigten führen (II, 1267). Aehnlich verhält es sich aber mit der lutherischen, die von Haus aus mehr der Liebe und Huld Gottes zugewandt war (II, S. 926 ff. 801—835). Hier waltete in der Frömmigkeit mehr das kindliche Vertrauen, dort mehr die Ehrfurcht. Aber, wie sehr auch die confessionellen Gegensätze sich neu gespannt haben, das ächt theologische und zukunftreiche Streben wird dahin sich zu richten haben, Gerechtigkeit und Liebe im Gottesbegriff, Ehrfurcht und kindliches Vertrauen zu Gott in uns zu immer völligerer Durchdringung zu bringen.

Uebersicht.

Zweiter Abſchnitt.

II. Zwingli und Luther im Kampf S. 592—620.

Dritter Abſchnitt.

Die außerkirchlichen Bewegungen auf dem chriſtologiſchen Gebiet unter dem Typus der Reformationszeit. S. 621—705.

Erſtes Kapitel.

Schwenkfeld.

Zweites Kapitel.

Die Anabaptiſten.

Seitenzahl.

Drittes Kapitel.

Die Antitrinitarier. S. 644—660.

Zweite Abtheilung: von Luthers Tod bis zur Eintrachtsformel. S. 661—705.

Dritte Abtheilung: Der symbolische Abschluß der reformatorischen Bewegung S. 706—770.

Erster Abschnitt.

Die Eintrachtsformel S. 706—717.

Zweiter Abschnitt.

Die reformirte Christologie S. 718—750.

Dritter Abschnitt.

Die Socinianer S. 751—770.

Drittes Kapitel.

Die reformirte Kirche 876—906.

Zweiter Abſchnitt.

Der ſich verbreitende Indifferentismus gegen die alte Form der Chriſtologie. Von 1700 bis um 1750. S. 907—930.

Dritter Abſchnitt.

Die Zerſtörung der alten Form der Chriſtologie durch die Philoſophie der einſeitigen Subjektivität 1750 —1800. S. 930—1016.

Alphabetisches
Sach- und Namen-Register
des zweiten Theils.

A.

B.

C.

D.

E.

G.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

V.

X.

Z.

Dorner, Isaak August,

Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt ; in drei Abtheilungen

Bd.: [2,3]

Berlin 1856